

carta aberta a

F R E U D

Lou Andreas-Salomé

80/06
08/06

CARTA ABERTA

A

FREUD



86/ane
08/06

LOU ANDREAS-SALOMÉ

CARTA ABERTA
A
FREUD



LANDY
EDITORIA

86/ane
08/06

LOU ANDREAS-SALOMÉ

CARTA ABERTA
A
FREUD



LANDY
EDITORIA

Título original:

Mein Dank an Freud Offenar Brief
an Professor Sigmund Freud,
zu seinem, Geburtstag

Direitos de tradução © em língua portuguesa:
Landy Livraria Editora e Distribuidora Ltda.

Tradução:

Lenis E. Gemignani de Almeida

Capa:

Camila Mesquita

Editor:

Antonio Daniel Abreu

Produção Gráfica:

Kleber Kohn

1ª edição: Princípio Editora, 1989

2ª edição: Landy Editora, 2001

Princípio Editora é um nome de fantasia usado por



LANDY

Landy Livraria Editora e Distribuidora Ltda.

Alameda Tietê, 17 – Tels. e fax (11) 3088-4776 / 3081-4169

CEP 01417-020 – São Paulo, SP, Brasil

e-mail: landy@landy.com.br

internet: www.landy.com.br

2001

1

Caro Professor Freud,

Sem dúvida ainda se lembra de que, tomando chá no Hofgarten de Munique, após o apaixonante Congresso de 1931, o senhor me falou de sua recente prática da “telepatia”, e acrescentou, sem dissimular uma pequena careta: “Se é mesmo necessário mergulhar nesse atoleiro, no interesse da pesquisa, desejo que isso não aconteça senão depois da minha morte.”

Reconhecendo que Thomas Mann¹ “não diz nada que tenha pé nem cabeça”, o senhor em sua carta,

1. No ensaio de Thomas Mann (“Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte”, tradução francesa “Freud dans l’histoire de la pensée moderne”. Aubier-Flammarion, 1929), o senhor se saiu efetivamente muito bem! Mas, como frequentemente acontece nesses casos (será que estou errada por ter esta impressão?), isso não exclui um grande mal-entendido. Porque não se comporta Thomas Mann um pouco como se ele tivesse emprestado a quinta-essência da glória e da fama do seu outro? Se ele se faz o ardoroso apóstolo da razão e do

fez a seguinte observação a respeito do retrato que ele traçou do senhor: "Ele parece ter esboçado pela metade um estudo romântico, e ter, depois — para usar uma expressão de ebanista —, aplicado sobre ele um folheado psicanalítico."

No que nos diz respeito, e ao contrário do que sustenta Thomas Mann, a confiança que depositamos nos fundamentos das descobertas freudianas é, no mínimo, tão grande quanto aquela que experimentamos em relação a estas descobertas. Será que falo só por mim? Não. Como os resultados de suas pesquisas não correspondiam de todo àquilo que o senhor esperava deles, não apenas nossa confiança lhe foi creditada, mas também foi estabelecida, no plano humano, uma cumplicidade que vai além de uma atitude unicamente centrada na pesquisa. Assim, estavam criadas as condições prévias a fim de

racional, é apenas porque, enquanto escritor, graças a um enorme domínio de si mesmo, ele evita toda irrupção de sentimentos românticos; pelo menos é o que me parece. No entanto, o que eu, secretamente, mais gosto nele, são muito mais os seus transbordamentos poéticos que tudo o que ele tem de inflexível. Mas ele lhe faz, de maneira de todo imerecida, uma reprovação por permanecer impassível em face do espírito do tempo, que, segundo o diagnóstico dele, seria um novo romantismo — quando a única coisa que seria difícil ao senhor seria concordar com ele. Porque nós todos que o cercamos sabemos melhor do que Mann que sacrifício foi para o senhor comprometer-se tanto com o irracional — como o exigiam as suas grandes descobertas. Para todos nós, é justamente essa a obra da sua vida e do seu espírito; que sua racionalidade seja forçada a dar à luz coisas que não o atraíam de maneira alguma, e em face das quais — sejamos francos — o senhor teria muitas vezes preferido adotar a atitude da maioria dos cientistas ortodoxos do último século. [N. da A.]

que nossos sucessores prosseguissem o trabalho sobre a psicologia das profundezas. Isso leva a pensar, apesar de tudo, numa questão que geralmente é colocada como brincadeira, mas que nossos adversários formulam com uma certa gravidade: "Por quem e como o fundador da psicanálise tem sido ele mesmo analisado, uma vez que ele considera que tal processo é indispensável a todos os membros da Sociedade?" Pois bem! É justamente este processo que fez dele o fundador: é a sua luta com isto que chamamos, na nossa linguagem, de "resistência", a resistência da sua natureza contra aquilo que ela teria preferido guardar "recalcado", contra aquilo que incomodava o seu modo de sentir, "e resistia" — e foi desse conflito consigo mesmo que nasceu uma obra de gênio.

Por ter sido o seu primeiro analisando, o senhor criou a psicanálise.

Desde então, estava conquistado o terreno onde a *outra* resistência podia se impor solidamente: a resistência aos preconceitos e à calúnia, aos sarcasmos e à indignação dos homens. É sob esta ótica que se tem consentido em tantos sacrifícios, por uma causa que tem sido ultrajada e colocada em pelourinho, como é geralmente o caso das correntes novas; e a isto vêm ainda se juntar motivações secretas ligadas ao meio e à fuga diante de si mesmo, obstáculos que "desviam, manifestamente, o homem de sua própria pessoa e o impedem de reconhecer-se corretamente" (Freud).

A partir daí, nos tem sido fácil fazer frente a todas as iniquidades possíveis e imagináveis — a partir dessa exumação do humano-universal descoberto inicialmente a preço de um mérito que foi só do

senhor e do seu material pessoal. A partir daí, é possível reconhecer-se a si mesmo, sem temer ou fugir, por autoconfissão. Mas, ao mesmo tempo, esta realidade viva, consumada pelo senhor de uma vez por todas, tem permitido que — enfim confundidos nosso desejo de pesquisa e nossa vontade de sacrifício — nós nos consagremos ao mais belo dos ofícios.

A propósito do mais belo dos ofícios, eis aqui a sua palavra de médico: "O doente tem sempre razão! A doença não deve ser para ele objeto de menosprezo, mas, ao contrário, um adversário respeitável, uma parte de seu ser que tem boas razões para existir e que lhe deve permitir tirar ensinamentos preciosos para o futuro."

Esta palavra subtrai o doente ao isolamento em que ele se encontrava, como num absoluto vazio; ela dissipa a vergonha concebida absurdamente e torna possível o contato de homem para homem. Ela funda este contato sobre a igualdade das qualidades humanas, mesmo o negando no sentido de um vínculo individual.

Do ponto de vista do analisando, este vínculo parece às vezes estabelecido ao nível do indivíduo, pois é verdade que toda análise repousa sobre a "transferência". Para fixar o caráter particular da transferência, o senhor tem chamado a atenção, praticamente desde o começo, sobre o fato de que os afetos, tanto os positivos como os negativos, "transferidos" pelo analisando sobre o analista, provêm

do passado mais remoto do analisando: ele os pendura no analista como se este fosse um cabide que lhe foi estendido complacentemente; e o senhor acrescentou que ele utiliza este procedimento até o fim de duas maneiras: por um lado, pelo intérprete de suas "recordações", ressurgidas graças à análise dos lugares onde elas estavam recalcadas; e, por outro lado, quando elas não querem emergir, através de ações de todo involuntárias, positivas ou negativas, que levam assim, indiretamente, numa atitude comportamental, o recalcado ao conhecimento do outro.

Mas o senhor tem, da mesma maneira, mostrado muito bem que, no conjunto, nossos afetos e nossas ligações conservam em si mesmos alguma coisa dessa origem; que o terreno no qual eles se arraigam é solidário ao leito mais primitivo e mais antigo das nossas impressões, e que é buscando neste passado que se edifica também o presente — que o critério decisivo da transferência durante a análise nos é fornecido, em primeiro lugar, pela maneira como reage o analista: este não tem que responder a isso, mas sim, que utilizá-lo, que explorá-lo como um meio terapêutico, ainda que a própria transferência contrarie este passo: seja porque o analisando, buscando atrair simpatia, embeleze o material de suas recordações, seja porque ele adote uma atitude de resistência hostil. E, é somente quando o analisando toma consciência crescente deste estado de coisas no interior de si mesmo, que a inteira colaboração se torna possível. Começa, então, a exploração das associações no inconsciente, ou seja, a exploração do material que se revela ao mesmo tempo ao analista e ao analisando.

É este momento da transferência que permite estabelecer uma distinção válida entre a psicanálise e práticas tais como a confissão, por uma parte, e a hipnose (da qual ela procede originariamente), por outra —, buscando a primeira os móveis conscientes da ação humana para incliná-los numa perspectiva de educação; e visando a segunda a reproduzir o automatismo psíquico, até o ponto em que a sugestionabilidade em face do hipnotizador tenha neutralizado a consciência por surpresa.

Tanto da hipnose como da confissão, pode ocorrer por engano alguma coisa na psicanálise, desde que não se siga o método com bastante rigor, desde que o desejo de agir por sugestão, ao apagar os movimentos que se produzem na alma do paciente, não permita mais distinguir entre o que revela de sua dinâmica própria e aquilo que lhe é sugerido. Esta atitude muito intervencionista se encontra, facilmente, fora de toda intenção deliberada, à medida que predomina, em relação ao analista, uma atitude muito diretiva ou uma compaixão excessiva; porque aqueles "que têm um coração de ouro" podem errar muito ao confundirem a psicanálise com a caridade do bom Samaritano. Mas é preciso dizer que se pode, também, ao contrário, cair num excesso de neutralidade e de objetividade; é o caso — relativamente freqüente — do analista que adota uma atitude essencialmente intelectual a fim de se preservar numa tarefa nervosamente experimentada; fazendo isto ele tende a esquecer a que ponto escutar, e, experimentar do interior as manifestações do psiquismo do outro pressupõe, de antemão, uma receptividade total de seu próprio inconsciente, e que o "ativo" e o "passivo" devem conjugar-se para este

efeito — o que é impossível se “economizarmos” as nossas forças. A consecução desta tarefa requer nada menos que a concentração de toda a nossa energia, a fim de que os esforços daquele que leva a ajuda e os daquele que tem necessidade dela possam convergir precisamente lá onde eles podem se encontrar e se ajudar mutuamente, simplesmente porque eles participam da mesma humanidade.

Porque é preciso que tomemos consciência de uma coisa, nós todos que estamos engajados neste ofício, nesta vocação: de um caso a outro, nossa superioridade não se assenta senão sobre dois pontos. Ela reside, primeiramente, nos conhecimentos adquiridos pelo método de Freud; e depois, no simples fato de que nós nos limitamos a assistir a Münchhausen¹, o qual se agarrou, antes de mais nada, pelos cabelos, para conseguir sair da água, ajuda, com a qual, nem mesmo o analista mais competente saberia se safar. O que acrescenta ainda a importância capital deste ponto é que o paciente carrega a sua doença, por assim dizer, como um segundo ele mesmo, como uma fração dissociada da sua personalidade, que perturba a sua vontade de cura e explora, sem que ele saiba, pela fraude e pelo ardil, seus esforços mais conscientes de reduzi-los a nada. Então, do combate interior que se trava este ser híbrido, ele chega pelo menos a compreender, progressivamente, que ele não é idêntico a seu mal, que

1. Barão de Münchhausen (1780-1797): um personagem lendário a quem se atribui muitas aventuras imaginárias. Assim, num dia em que caiu num tanque, ele empunhou os próprios cabelos para sair daquela situação desconfortável.

ele está somente afligido por ele e que ele pode se separar dos vínculos que o prendem àquilo. Mas, até o fim deste processo de desligamento, toda reação mórbida conservará este caráter de ardil perverso.

Um paciente empregava esta imagem muito ilustrativa: é como um espelho quebrado em mil pedaços no qual se pode reconhecer o rosto do inimigo refletido ainda todo inteiro no último brilho. Isto, até o momento em que o ódio contra esse intruso estiver concentrado, para se transformar, na felicidade da cura, numa cólera sem divisão; lá onde, antes, reinavam a passividade e o deixar-fazer. Porque, com as recordações liberadoras remonta também a lembrança das angústias primitivas, sobre o caráter inelutável das quais está fixada a neurose; e estas angústias primitivas aparecem em relação à realidade, agora posta à luz, como espectros aterradores.

Eis o que dizia ainda, sobre este assunto, um paciente, ao qual estas considerações novas transformavam muito: pensar que um mundo tal se perfila detrás do homem, detrás de cada indivíduo; quando, totalmente desamparado, ele enfrenta as primeiras experiências da sua vida, antes que ele se decida se poderá assumi-las sem cair na neurose, eis o que, segundo ele, lança as bases de um conhecimento dos fenômenos humanos suscetível de levantar cada indivíduo a um plano acima do comum, qualquer que seja a impressão que ele possa nos dar em consequência da sua banalidade.

Com efeito, a psicanálise, parece-me, está ligada, indissociavelmente, tanto ao ato de decompor o indivíduo estrato por estrato, fibra por fibra, como àquele de fazer-lhe aceder a uma significação fundamental, mas além da vergonha e do orgulho; esta

significação, mesmo a doença, não a coloca em dúvida; ao contrário, ela não faz outra coisa que confirmá-la. Não foi certamente por acaso que o caminho da psicanálise foi aberto por um médico. Antes do senhor, os psicólogos tomavam como ponto de partida quase exclusivo o que está convencionalizado chamar-se de homem são, ou, então, se assimilava o patológico ao místico. A maior parte do tempo era mais ou menos como se, permanecendo sobre o rio, se trocassem conceitos sobre os peixes que nadavam num curso de água, sem os ver: seja que se fisesse um peixe para jogá-lo, morto, com os outros apanhados, destinados a serem metodicamente dissecados. É só agora que se desprende o peixe do anzol, e que o exame de sua ferida, suscetível de ser praticado como sobre um corpo morto, nos dá, entretanto, indicações sobre o ser vivo que é o peixe, antes que ele seja mergulhado de novo no seu elemento.

Segundo o meu ponto de vista, a aplicação geral à nossa prática dos conceitos de determinismo e de causalidade tem-lhe feito fazer um progresso considerável. Declarando que a psicanálise tenderia, ou cairia, para a questão do determinismo, o senhor se exprimiu claramente sobre este ponto. Mas, em consequência, o exame psicanalítico desenvolveu-se sobre dois planos: a aplicação de um método racional do diagnóstico ao fenómeno isolado, e, simultaneamente, a descoberta constante de determinações fundamentais, a conexão com a totalidade do ser vivo, qualquer que seja a profundidade na qual ele se deixe apreender pelo método racional. É isto que se deve ter imposto ao senhor quando, ao explorar o mundo dos sonhos, ficou impressionado ao ver a

que ponto, de um estrato a outro, nas configurações dos detalhes que mudam a cada estado do sonho, o encadeamento casual era "supradeterminado", cruzando-se causas e efeitos numa profundidade cada vez maior, ou seja, a matéria fornecida é, propriamente falando, inapreensível mesmo com o trabalho de interpretação da vida inteira do homem. Mas, o que foi que o senhor antecipou, naquela ocasião, com o conceito de "supradeterminação"? A corrente que, desde então, na prática científica, tem substituído a "série causal" pelo "condicionalismo", para chegar, em seguida, à concepção segundo a qual é somente em se dando arbitrariamente um sistema fechado, que se pode chegar a reconhecer aí as determinações. Porque, vendo-se crescer, a cada dia, o número dos fenómenos exteriores, dominados pelo pensamento lógico, que a ciência leva em consideração, com as aplicações que resultam daí, nós podemos pensar que nossa experiência destes fenómenos é suscetível de se estender a domínios ainda inexplorados, tão longe quanto se aprofunde nossa experiência dos fenómenos psíquicos.

Mas, daí que resulte disso, para nós, psicanalistas, na necessidade de submeter o manejo da nossa técnica e do nosso método a condições tão rigorosas quanto possível, como no caso das ciências naturais. Depende de nós que, atendo-nos unicamente aos resultados de nossa indução, nos resguardemos de hipóteses subjetivas e de seu caráter inadmissível e causal, quando elas tentam se introduzir na ciência, ou que elas se misturem ao livre curso das impressões vividas, das quais elas perturbam a espontaneidade total. Nossos adversários, ou simplesmente, estas pessoas "bem predispostas" a nosso

respeito, que gostam tanto de colocar na frente a sua visão sintética e que veriam nela, com prazer, o "coroamento" da psicanálise, não fazem senão alterar a sua pureza, associando-se a ela a título de conselheiros em matéria de pedagogia, de moral ou de religião. Em lugar de se outorgarem este crédito de tamanha suficiência, eles fariam melhor se se confiassem a um doente verdadeiramente curado, que, sem o saber, tem mais importância, na verdade, que eles: como o peixe que retorna a seu elemento, não há necessidade de que se lhe trace o caminho na água; ele só fica parado num meio estranho. E ainda faço eu aqui a abstração da maneira pela qual se o faz recomençar, dessa maneira, a causa da sua doença, da qual ele acaba de se livrar: a sujeição na qual o mantinha o seu infantilismo.

É natural — é justo que o senhor chame a atenção sobre este ponto — que a lembrança do analista acabe por se esfumar no espírito do paciente, da mesma forma que o homem curado deixa de tomar regularmente o seu remédio. Em contrapartida, eu sofro ao imaginar a recíproca: será difícil ao analista, eu acho, esquecer-se daquele que foi seu analisando, justamente em virtude do espetáculo único que este lhe ofereceu. Porque, pensando bem, onde reside a singularidade de toda situação psíquica? No fato de que é somente no interior dessa situação que se oferecem à nossa pesquisa materiais que, tocando tão de perto a intimidade e a vida, escapariam inclusive ao amigo mais íntimo; e é, entretanto, a nós, que lhe conferimos uma atenção puramente científica, que se descobre a profundidade da nossa natureza humana, como se ela se abrisse ao conhecimento de si mesma.

Trata-se, portanto, do resultado da dupla ação de dar e de tomar: o fim da pesquisa não pode ser atingido senão à base de um encontro de homem para homem, e este encontro não é, por sua vez, senão o resultado positivo da objetividade da pesquisa. E se, no fim do seu trabalho, quando este se completa com um verdadeiro sucesso, ao ver seu paciente no instante da partida, diante da porta aberta que o reconduz à vida e à luz do dia, o analista deve se propor esta pergunta em seu interior: "Teria você sido capaz, você também, de superar estas provas, e teria sido você mesmo também tão bem-sucedido?", tanto mais se ele se tem dado conta de que as condições reunidas para precipitar um indivíduo na neurose devem ser procuradas com frequência nas ínfimas vibrações do amor-próprio ou nas reações do psiquismo excessivamente cansado. Aí está por que a última despedida que analista e analisando se trocam, no instante da separação, é marcada do respeito mais grave que o homem deve a seu semelhante.

Mas, sabe o que isso me faz lembrar de maneira irresistível? Uma conferência que o senhor deu durante o semestre de inverno do ano de 1912. Lá, após ter analisado para nós um caso de neurose várias vezes, remontando-o até a sua origem, estrato por estrato, subitamente, sem esforço, quase como que fazendo sair um bolo de sua forma virando-o para baixo, o senhor fez, num abrir e fechar de olhos, surgir diante de nós a sua experiência analítica na sua totalidade intacta. Isto que, neste momento, confunde a mim, e confunde a todos, é essa sensação, essa certeza, que se impõe de improviso, sem que o senhor a busque de forma alguma: a vida humana — como digo eu, a Vida! — é obra poética. Sem

sermos conscientes disso, nós a vivemos, dia após dia, por fragmentos, mas é Ela, em sua inatingível totalidade, quem tece a nossa vida, e compõe o poema. Estamos longe, muito longe, da velha fraseologia "fazer de sua vida uma obra de arte" (dessa contemplação de si mesmo cujo meio mais seguro — na verdade, o único — de curar é a psicanálise); não, desta obra de arte que é a nossa vida, não somos nós os autores.

Com muita frequência, esta idéia já vinha se impondo a meu espírito, mas foi a partir daquela ocasião que eu compreendi, com uma clareza perfeita, por que a contratransferência que o analista opera sobre o analisando e a natureza do interesse que este lhe traz apresentam uma analogia surpreendente com a relação que mantém o poeta e suas criaturas. Eu falo desse grau de objetividade, de neutralidade, que o artista conserva ao dar-se todo sem reservas, da atitude inteiramente fundada sobre o sentimento latente, obscuro, de que nós somos iguais no interior da nossa condição de homens, e que, por esta razão, não se encontra afetada pela questão de saber se o que se cria toma tal forma, que o artista, ao ser interrogado sobre suas preferências pessoais, iria rejeitar, se isto a que ele se dedica apaixonadamente a revelar e a fixar dessa forma não apresenta manifestamente traços repelentes. Quanto a nós, além de toda a consideração desta ordem, nos resta esta solidariedade que nos liga, independente de todo afeto: é o que faria, por exemplo, com que, na nossa indignação, saltássemos, de bom grado, ao pescoço de quem ousasse dizer que não gostou, seja da criatura, seja da criação, ou então, que a forma criada é, a seus olhos, simplesmente

desprezível. Poder-se-ia considerar que os dois modos de relação com o objeto — o do analista e o do poeta — não são comparáveis, ainda que os dois ignorem o "sorria, por favor" do fotógrafo, e que ambos sejam capazes, com a mesma confiança, de mergulhar na situação interior de um homem, qualquer que ela seja, como se houvesse, em todos os casos, uma adequação perfeita com a sua própria; poder-se-ia ficar irritado com a oposição irredutível que existe entre estes dois métodos — um, que empurra para o mais longe a análise, e o outro, a síntese. E, entretanto, esta oposição não significa, no essencial, senão uma coisa: num caso, é o avesso do tecido que se considera, a trama dos seus fios, os pontos onde eles se ligam; no outro, é o direito do tecido, onde a impressão se fixa no que se destaca do motivo do conjunto inteiro.

A neurose não é o único caso onde o "motivo do direito", a impressão inteira do conjunto, fica parcialmente invisível; existe, também, uma forma de saúde que impede que o motivo inteiro do conjunto seja visto completamente: é o estado do indivíduo que ficou aquém das possibilidades do seu ser e declara estar satisfeito desse jeito. Não é raro, por exemplo, nas "análises didáticas", quando se procura o ponto mais pessoal, a partir do qual se pode desenvolver concretamente o "ensino", que se proponha a alguém numa pergunta como esta: "Você não tem andado bem de saúde, não é verdade?", em lugar do que seria muito mais de se esperar que fosse perguntado: "Qual foi a causa da sua neurose?". E aí, em lugar das "duas resistências" que se encontram habitualmente na análise — fixação ao instante recalcante e fixação aos sintomas do recalcado —

podemos ter a experiência de uma terceira resistência, perfeitamente legítima, à primeira vista, da mesma forma que, em relação ao interessado, lhe parece também legítima a necessidade de preservar zelosamente a sua saúde: não coloca ela em jogo a oposição em admitir que penetrem, por arrombamento, no seu pequeno universo bem organizado em compartimentos, e transtornem com isso a ordem irreprovável dos seus assuntos? E, não é isto, em certa medida, uma usurpação da integridade de sua pessoa? Trata-se aí dessa crença inconfessável, na qual nos apegamos, de que os hábitos temidos, através dos quais nos entrincheiramos o mais depressa possível, possam ser de alguma maneira aclarados manifestamente, ao se projetar o esboço de um edifício mais amplo, bem maior do que aquele que o nosso plano apequenado previa; e pensar que a fortaleza dos nossos hábitos poderia ser abalada se nós nos aventurássemos num espaço onde os limites têm retrocedido para muito mais longe do que nós jamais teríamos ousado ir!

Por isso, é preciso que se estabeleça uma distinção entre o que é *são* e o que o é em excesso, se não quisermos encorajar uma interpretação errônea e nos ver, de vez em quando, a superestimar a cura, pois que seriam certos estados mórbidos os que ofereciam as possibilidades mais fecundas. Doente significa para nós perturbado no seu funcionamento; mas, pode-se dar uma definição inadequada do termo "*são*", se se o compreende como aquilo que está amputado de uma parte de sua substância e intacto naquilo que lhe resta. O que se tem costumado chamar de "*homem da massa*", por oposição a indivíduos eminentes que nela se distinguem, não coinci-

de com este conceito. O homem cuja evolução individual tem sido entravada pelas circunstâncias exteriores pode perfeitamente ter conservado o acesso a seu fundo primitivo, isto é, a essa energia vital criadora que brota nele do inconsciente, por outra parte, o ser mais evoluído pode ter desdenhado esse acesso, por julgar essa via prejudicial à realização do seu objetivo, moldado pela razão e pela ação. Contentando-se em tirar proveito das forças que são comuns a todos e em combiná-las conscientemente, em lugar de abandonar-se à sua própria natureza, ele se mostra como um ser amputado de uma parte importante dele mesmo, apesar de todos os seus sucessos de fachada.

Quando uma análise foi plenamente eficaz, ela oferece uma intensidade maior à visão que adquire o homem curado sobre suas próprias possibilidades criadoras. O que se realiza, neste retorno a ele, é o retorno a alguma coisa que é bem ele mesmo, mas que o ultrapassa em muito: é uma força que se levanta a partir dele e que toma forma, para tornar-se, a partir das zonas mais esquecidas ou mais familiares, a arrancada de uma existência que ele viverá mais autenticamente. Aí está por que isto que se manifesta em nós é bem outra coisa que a simples compreensão das causas da doença, ou apenas a sua condenação — não, nessa arrancada, é preciso que a explosão do instinto liberado se metamorfoseie em novo êxtase amoroso. É de propósito que eu escolho esta expressão percuciente: curar é um ato de amor. Reentrar em si mesmo é, antes de mais nada, retornar a si com o sentimento de ser acolhido, preenchido na totalidade do nosso ser; é, depois, encontrar aí uma força que vem e nos impele a agir,

em lugar de ficarmos curvados sobre nós mesmos e de avançarmos sem objetivo algum. A psicanálise não criou nada — no sentido de inventar alguma coisa que não existia — ela não tem feito nada mais que exumar, descobrir, desvelar, até o momento em que — como uma água subterrânea que se escuta de novo correr, como o sangue estancado que se sente de novo pulsar — a totalidade viva pode se manifestar a nossos olhos. A psicanálise não é outra coisa que uma colocação a nu, operação que o homem ainda doente evita, porque ela lhe arranca a máscara, mas que o homem curado acolhe como uma liberação; é quando, ao estar bem mesmo, ao voltar à realidade exterior, àquela que, nesse entretempo, permaneceu sem mudança, ele se encontra assaltado de dificuldades: porque, pela primeira vez, é a realidade que se vem reunir à realidade, e não um espectro a outro espectro.

O senhor vai achar, eu imagino, muito enfático o tom que eu tomo para falar dos sucessos aos quais pode pretender uma análise bem lograda (eu me explico: sem redução do tempo necessário a seu cumprimento efetivo, e sem diminuição da vontade de curar). E, entretanto, o que eu sustento sobre isso está fundado naquilo que o senhor estabeleceu: toda análise deveria atingir, por ser a ocasião de uma regeneração psíquica, o substrato primitivo em nós mesmos, o qual o senhor batizou com o nome de "narcísico": é a última fronteira ainda discernível que delimita a nossa identidade permanente, e para cujo mais além a "nossa análise grosseira" não basta. Estas idéias, com as quais me entreteve, pessoalmente, em 1912, o senhor as expôs depois, em "Introdução ao Narcisismo", operando, assim, uma abertura decisiva para o prosseguimento da pesquisa em psicanálise; entretanto, eu tenho tido constantemente a impressão de que não se tem tirado suficiente proveito disso, pela simples razão de que os nossos autores, na maior parte do tempo, definem de maneira muito aproximativa o narcisismo como "o amor de si mesmo".

Como eu queixasse disso, o senhor me fez uma concessão: pode acontecer, escreveu-me o senhor, que não se opere uma distinção suficientemente precisa entre o amor de si mesmo consciente e o amor de si mesmo inconsciente. Mas, justamente, não é isso tocar, implicitamente, no ponto em que o "si-mesmo" se transforma no seu contrário? Ou seja, não é tocar no ponto onde o amor de si mesmo, ainda indiferenciado, está englobado num todo originário, ao qual ele está ligado, como um embrião, por um cordão umbilical? Esta relação indestrutível, cujos efeitos persistem à retaguarda de nossas estimulações pulsionais conscientes — é impossível não reconhecer a raiz profunda de nossa dimensão corporal: nosso próprio corpo, inalienável, "exterior", ao qual, contudo, nós somos idênticos —, tornou necessária a introdução do termo "narcisismo". No domínio psíquico, logo se fez confundir o "amor de si" (na acepção habitual do termo) com um amor que engloba tudo em um, sem isolar ainda o "si" como indivíduo, uma vez que, na representação que temos do nosso corpo, o interior e o exterior são tomados, constantemente, numa relação dualista. Não é a isto que o senhor tem induzido, ao empregar a imagem das moneras, que emitem pseudópodes e não cessam de absorvê-los na sua própria massa protoplásmica — do mesmo jeito que, diante de cada novo investimento objetual, nós fazemos com que a nossa libido retorne a nós mesmos, como num reservatório onde não há ainda a clivagem entre mundo do sujeito e mundo exterior? (Eu não posso deixar de intercalar aqui, nesta passagem, uma glosa herética: para falar franco, o senhor veria vantagem, parece, em aproveitar o mais possível o conceito de narcis-

ismo, a fim de fazer a economia do "isso" (ça), que o senhor introduziu depois, e do qual eu não gosto muito. Porque, com o "isso" (ça), perde-se a imagem de uma fronteira da nossa identidade e se vai derivar a definições filosóficas: haverá, dentro em pouco, tantas definições do "isso" quantos filósofos há, o que, para a psicanálise, vai ser fonte de muita confusão, como se, num número excedente de pessoas, viéssemos todos sentar-nos a uma mesa.

Por que não se confere nunca ao narcisismo primário toda a importância que ele merece? Uma das razões, na minha opinião, reside na atitude que nos faz involuntariamente considerar o estágio da consciência de si, ao qual nós chegamos ulteriormente, sob o ângulo único de um progresso, de uma conquista sobre o estado original. Contudo, este estágio, comparado ao estado anterior, implica necessariamente um atentado à nossa integridade, atentado do qual nós não medimos realmente a profundidade. No fim do processo de individualização, chegando à plena consciência de nós mesmos, nós não estaríamos apenas engrandecidos, estofados, por assim dizer, enriquecidos na nossa substância, mas teríamos também sofrido uma perda, numa realidade indivisível. Isolar seu objeto, tomá-lo por ele mesmo, é sempre, de maneira equívoca, desviá-lo e descartá-lo. É importante observar este ponto particular ao espírito, à medida que, como se tem visto, o narcisismo, conceito-limite, deve assumir uma dupla função ao longo da existência: ele aparece tanto como o reservatório, o substrato de todas as manifestações do psiquismo, até a mais individualizada ou a mais sutil, assim como o lugar de toda recaída, de toda tendência à regressão, do estágio

de desenvolvimento do eu (moi) àquele de suas manifestações primitivas, por fixação patológica ao estágio infantil. Pode-se estabelecer uma comparação com os nossos órgãos: qualquer que seja o grau de diferenciação atingido por estes, eles conservam uma reserva de protoplasma de onde tiram o que os mantêm com vida; mas é, por outra parte, na atitude de se diferenciarem até o máximo que se manifesta a sua vida. Não está aí, também, a tarefa específica da psicanálise, a condição da sua aceitação na prática, ou seja, a de mergulhar no mesmo fundo "narcísico" para travar combate com o patológico, com as formações regressivas, com o objetivo de liberar a energia vital criadora?

Além do que se pode apreender como identidade permanente seguindo as manifestações narcísicas que delimitam a sua fronteira, o vivido psíquico se furta da antemão a nosso controle consciente, para se dissimular em processos de natureza biológica — ou seja: a partir daí, se opera em nós uma desordem, no final da qual, o que nós qualificamos de psíquico se torna daí por diante inacessível enquanto tal; nós podemos apenas estudá-lo desde o exterior, como corpo que faz frente à nossa consciência. Não existe senão um caso onde se pode pensar que esse trans-torno nos é tangível: como tradução em excitação psíquica do que é, entretanto, ao mesmo tempo, apreendido como processo fisiológico; ou seja, do qual se pode seguir o desenvolvimento do exterior: é o ato sexual. Não é estranho que os detratores de Freud se manifestem aqui em clamores ineptos contra uma suposta superestima da sexualidade? Para subir uma escada, não é preciso começar por examinar os degraus a partir do solo sobre o qual ela está

pousada? E, portanto, do ponto onde escada e solo estão, por assim dizer, sobre o mesmo plano? O senhor pode muito bem considerar as manifestações "mais inspiradas": a escada inteira não se desequilibra aí menos do que quando se a separa do solo onde ela está apoiada (a menos que se tratasse da famosa escada de Jacó). Pouco importa, agora, a que grau de "sublimidade" ou de trivialidade se está situado para empreender a pesquisa. Neste caso, contrariamente ao uso comum — muito louvável, aliás — que é de começar por definir convenientemente os objetos dos quais se vai falar, seria preferível misturar as etiquetas (da mesma maneira que os degraus permanecem degraus e são, assim, intercambiáveis), e se falar de sexualidade, de voluptuosidade, de sexo, de Eros, de amor, de libido ou de outra coisa do mesmo gênero, de maneira geral.

O que constitui o ser corporal, separando-se a coisa da coisa, a pessoa da pessoa, tem, neste "segredo manifesto", de ser por excelência o princípio de unificação dos processos internos e externos: nosso próprio corpo não é, na verdade, outra coisa que a parte de exterioridade mais próxima de nós, inseparável de nossa intimidade, de nossa identidade; mas, também aí, nós somos barrados, à medida que ele nos força a aprender a conhecê-lo e a estudá-lo desde o exterior, como o fazemos com qualquer outro objeto. Assim, nas nossas relações de objeto, ele é, às vezes, o campo de separação, que nos barra todo o resto, e o lugar de encontro com todas as coisas — o que delimita nosso indivíduo e o processo com todo o resto — até na nossa fórmula química pela qual nós somos assimilados ao inorgânico, por termos constituídos dos mesmos elementos.

Nosso ser físico se encontra dessa maneira colocado no centro de toda atividade amorosa no campo dos objetos, na encruzilhada das pulsões que nos fazem quebrar nosso isolamento, franquear os limites de nosso próprio corpo, para nos reunirmos a todas as coisas, no universal parentesco dos corpos, exatamente como se se conservasse no nosso ser físico a lembrança primitiva da nossa identidade com todos, cujos vestígios são constituídos pelas pulsões amorosas que nos lançam uns para os outros. Mas, por outra parte, desenvolve-se, em cada um de nós, uma hostilidade em relação ao corpo, em consequência da resistência que opõem as tendências primitivas à constituição do eu próprio; ou este, enquanto pessoa bem definida, se outorga também algum valor e não tem devido tudo ao fato de ser desorganizado e de renunciar a si mesmo na união. Esta relação equívoca ao ser corporal, esta "ambivalência" característica de nosso comportamento psíquico, tem sido bem vista por nosso velho amigo e contraditor Bleuler¹, criador do termo; mesmo sem querer dar à explicação uma conotação ética, um princípio tal de inibição está inscrito na nossa constituição, como uma muralha contra as agressões. Porque, seja qualquer o nome com que se designe aquilo que se teme aí — embriaguez dos sentidos, triunfo do Eros, força do amor ou aguilhão da volúpia — nada se evidencia tanto, em qualquer caso, como o fato de que esta força participa do inconsciente, resultando daí

1. Psiquiatra suíço (1857-1939) que forjou o termo "esquizofrenia". Foi ele quem introduziu a Jung o pensamento freudiano.

o desencadeamento da violência contra as fortificações da consciência do eu (moi).

Nada se mostra mais característico com respeito a isso que a presença simultânea, nos estágios precoces da nossa sexualidade, de um componente passivo e de um componente ativo: um de submissão e outro de agressão, sob a forma de defesa ou de tentativa de dominação; observa-se, assim, uma bipolarização disto que se abre em consequência de pulsões parciais ligadas às zonas erógenas do corpo (ponto estabelecido pelo senhor e desenvolvido depois por Abraham, que realizou um trabalho insubstituível). Acontece como se o modo de organização do estágio onde tudo está contido sem diferenciação no inconsciente procurasse ainda se impor no momento da passagem ao consciente, pelo menos sob a forma de combinação de opostos fundamentais (como no caso mais particular, aquele do sadomasoquismo, que associa curiosamente nome de pessoas).

É por isso que — se Jung, na sua crítica, visou não particularmente as "pulsões parciais" freudianas, como se o senhor fosse cair de novo na velha psicologia de escola, com suas "faculdades" independentes umas das outras — se pode julgar, ao contrário, que nada é mais esclarecedor que o desdobraimento, a diversificação dessa pulsão que se vem fixar sobre as zonas particulares do corpo — da mesma forma que uma última manifestação de amor provém de toda a periferia do corpo antes de se encontrar, no estágio da maturidade física, num receptáculo específico, em relação ao indivíduo autônomo. Crê-se ver, no estágio primitivo, todo o invólucro de pele que reveste o nosso corpo cobrir-se de desejo nostálgico, procurar encontrar, após a se-

paração do nascimento, o prolongamento do seio materno, lugar onde ele não tinha ainda necessidade do instinto de pulsão para ser incorporado ao todo; a volúpia oral se nutria a si mesma mamando o leite materno — é ainda um estágio de verdadeiro auto-erotismo, antes que, no estágio do rompimento dos dentes, a ação se torne mais agressiva, com o pressentimento do “Outro” — como uma parte que nós possuíamos em nós mesmos e que, injustamente, nos foi arrebatada; na maturidade amorosa, nós voltamos com predileção a esse “gozo preliminar”, ligado à zona oral: como nos ritos das tribos ancestrais, onde a dimensão carnal se alia ao simbólico, e o canibalismo ao culto rendido ao sagrado.

O que é extraordinário, nesses estágios da sexualidade infantil em geral, é que o físico e o psíquico permanecem muito imbricados; assim é porque falta, em relação ao homem, que não sabe ainda praticamente nada a respeito de si mesmo, a instância que, mais tarde, dissocia “as duas almas do seu peito”: a reprovação. Eu me dei conta disso, particularmente, ao observar a pulsão sexual que cai mais depressa sob o golpe da reprovação: a pulsão anal. As denominações injuriosas são retomadas praticamente ao longo de toda a existência, para reprovar todo ato imoral: assim, “dejeção”, “sujeira”, “que causa nojo”, “abjeto”, “apodrecendo com um cheiro infecto” etc. Procedendo dessa maneira, não se percebe — e isto faz falta que aconteça também a nós que a experiência anal representa, de igual maneira, uma contribuição positiva, uma etapa importante capital, na perspectiva de nossa relação intelectual com o mundo. Na luta pela aquisição da propriedade, o bebê percebe seus

excrementos como alguma coisa que está fora, como objetos estranhos, que são separados, rejeitados, e que, no entanto, são ele mesmo, fizeram parte integrante dele mesmo, que ele quereria guardar nele e ao redor dele; nesta experiência da distinção e da relação com ele mesmo, ele aprende algo que, em lugar da confusão auto-erótica, a passagem é possível entre o interior e o exterior, justamente por distingui-los: o instinto é assim dado à atividade de nosso espírito na duração inteira da nossa vida — nós aprendemos a colher a interação existente entre as distinções sempre mais impelidas e a força instintiva que encerra, numa mesma constrição, o mundo que nos faz frente e nós mesmos.

A partir daí, a problemática eterna do sujeito e do objeto não vai dar, entretanto, somente nas especulações dos adultos, mas se encarna ainda na experiência mais rica de nossa vida emocional: na gloriosa atitude da mãe ao sentir o filho, que nasceu dela como parte dela mesma e fora dela mesma — fonte última de toda a ligação, como para nós, seres de consciência, fonte de cada ato que nos faz apreender intelectualmente o mundo que nos faz frente, delimitá-lo em função da estreiteza do nosso indivíduo.

Se as fases da sexualidade precoce — tais como o desejo de apreensão, a pulsão oral de incorporação, ou a pulsão anal de evacuação — são todas orientadas para o seu objeto, existe ainda uma outra direção do comportamento infantil, distinta das outras: ela se caracteriza, de um lado, por uma organização genital, num estágio precoce, uma vez que esta não se realiza plenamente senão na puberdade, ao encontrar seu objeto; e, de outro lado, por um retorno parcial ao auto-erotismo, uma vez que este, no

estágio mais primitivo, cessa de se encerrar sobre si mesmo. Assim, nós começamos a compreender por que, no passado, uma reprovação unânime se ligava à prática do onanismo, bem mais duramente condenado que todas as outras formas de prazer em relação à criança — é verdade que estas últimas se prestavam mais à dissimulação, pelo próprio fato da diversidade de suas técnicas; contudo, só se estava disposto a fechar os olhos para esses casos. Seria preciso voltar à Antiguidade para encontrar ali uma doutrina (como aquela que o senhor assinalou) que celebra a pulsão amorosa enquanto tal, e não especialmente em função de seu objeto, da fidelidade dada ao parceiro, dos sacrifícios consentidos por ele; enfim, sem se referir ao mesmo tempo a uma ética que levaria, no debate sobre o amor, a estabelecer o antagonismo entre “carne” e “espírito”.

Quando se debate o problema do onanismo, coloca-se aí tamanha animosidade, que nem sequer a distinção entre as diferentes orientações que ele pode tomar tem sido feita — por exemplo, a excitação masturbatória de origem fisiológica, observada no estágio da primeira infância; ou ainda a masturbação à qual se tem recorrido passageiramente, como se recorre a um expediente para compensar os reveses que afetam a realidade de nossa existência; ou ainda o onanismo propriamente dito, que consiste em privilegiar como fim sexual a masturbação e não a relação de parceiro — o que tem, geralmente, embasamentos patológicos. Entretanto, nestes três casos, apenas o excesso é verdadeiramente prejudicial; é verdade que, sem parceiro, se está particularmente exposto a este perigo; são, como se sabe, a ameaça e o castigo moralizadores que causam os

verdadeiros danos, suscitando reações de culpabilidade e de angústia que podem ter efeitos nefastos, verdadeiramente muito mais nefastos do que o episódio do qual se tem exagerado o alcance. A criança, então, é assaltada por sentimentos de culpa e de angústia, cuja intensidade surpreendente, desconhecida em qualquer outra circunstância em que ela seja ameaçada de punição, nos faz compreender que esta atividade infantil, caída sob o golpe da reprovação, põe em jogo alguma coisa de essencial: os fantasmas que a acompanham. No conflito que opõe nossa crença infantil na “onipotência dos nossos pensamentos” à realidade que não leva isto em consideração e nos inflige, assim, decepções, um papel de compromisso volta ao fantasma, apto a acolher e a experimentar a realidade da ameaça do castigo, tanto quanto o prazer de conquistar, apesar de tudo, o objeto do desejo.

Porém, estas duas experiências são vividas com uma violência que não se encontra senão nas excitações precoces, cujo caráter passional não pode ainda ser moderado pela confrontação com o domínio da ação e do raciocínio. Somente com relação ao bebê, é possível encontrar ainda esta permeabilidade entre realidade e imaginação; mais tarde, é quando muito o artista nato que renova esta experiência, recorrendo a esta fonte para edificar a realidade onírica da sua obra; ou, então, é o doente que aí recorre para aí se afogar.

Eu me lembro da velha discussão na qual o senhor se opôs a C. G. Jung: o problema (que foi levantado em “A neurose infantil”) era estabelecer se as primeiras reminiscências sexuais se reportavam a um acontecimento vivido ou a um fantasma; não há

— é a convicção que estava então imposta a meu espírito — que escolher entre os dois, mas sim, que colher a sua interação, o condicionamento de um ao aparecimento e mesmo à possibilidade do outro. É unicamente em relação à criança que se conservam muitos traços da “confusão auto-erótica”, estágio onde a distinção é pouco nítida entre o que é percebido sob a forma de realidade e o que é incorporado a um universo fantasmático. O mundo que cerca a criança, o único que esteja em contato imediato com ela, se oferece sob esta dupla forma de apreensão com uma intensidade tão forte, como se a criança reunisse ainda nela mesma o sentido total do universo desconhecido; o pai amado é exaltado de toda a dimensão do sonho — alucinação da qual, mais tarde, a nossa relação com o ser amado, tornado para nós, na exuberância do nosso amor, o alfa e o ômega, não pode dar senão um pálido reflexo —; mas, por outra parte, ele encarna a realidade, na sua plena dimensão, que cai sobre a criança para insinuar-se nela. É depois de experimentar a desilusão que, nos fatos, o desvio se aprofunda progressivamente entre o processo psíquico e o acontecimento exterior. O objeto de amor é consagrado ao sonho e levado à realidade: não se pode pensar muito nesta dupla orientação se se quer representar este estado de plenitude, anterior às decepções da existência, as quais nos vão tornar, depois, tão precavidos.

É num desses momentos, à aurora da vida consciente, que se vive o complexo de Édipo: que ele toma, a despeito de todos, a dimensão de um fato consumado; o deslizamento do domínio do irrealizável — ter-se-ia vontade de dizer: a passagem da clandestinidade noturna ao grande dia — deve contar entre as eta-

pas da infância que têm a repercussão mais forte sobre toda a existência ulterior. O contraste entre a obscuridade, a favor da qual ele era realizado, por assim dizer, tacitamente, e a luz crua do dia pleno, deve causar à criança, tomada entre seus pais ou seus educadores, uma desordem que não tem expressão; e é, também, porque esta experiência permanece “sem expressão”, arraigada aos dois mundos, sepultada no silêncio, sempre sem formulação, que ela escapa à criança para ir dar no “recalcamento”, que tranqüiliza tudo; isto, tanto mais rápido quanto os pais tiverem tomado o maior cuidado em recalcar aquilo pelo qual eles também passaram antes, e que se tornou “aquilo do qual não se fala”.

Cada criança encerra o segredo de um “passado” disfarçado, mais inconfessável ainda que tudo o que se tenta esquecer, ou que se esforça por negar a si mesmo. Este acontecimento constitui a colocação à prova decisiva da saúde psíquica: tudo o que vai seguir é jogado sobre a possibilidade, apesar de tudo, de substituir estas felicidades tão efêmeras e de adotar, com o tempo, uma atitude mais de acordo com as exigências do eu, orientando para isso a sua energia em direção à adaptação ao mundo exterior e a seus semelhantes. É neste ponto que se decide a doença ou a saúde pelo resto da existência: seja que o sujeito permaneça fixado no estágio infantil, em lugar de prosseguir sua evolução em direção à idade adulta, seja que esta experiência vivida no estágio infantil o torne apto a superar todas as experiências ulteriores.

Entretanto, ainda que ele tenha escapado desses perigos, um homem não vê frustrar-se seu sonho de impotência sem que o semblante de sua alma guar-

de disso a marca da resignação, da submissão pela razão — submissão à condição humana! Mas é isto que nos ensina a compreender o doente, mesmo que, em relação a nós, semelhante ferida, fechada, não tenha deixado senão um sinal, uma cicatriz, e não mais uma chaga que se reabre constantemente. Se, em relação a crianças, nós aí estivemos, antes, muito pouco atentos, é preciso dizer que, em relação a bebês, são sobretudo as manifestações do corpo que são inteligíveis, à medida que a sua vida psíquica está ainda para ser descoberta; quanto a isso, nós temos tendência a minimizar seus sofrimentos e seus desejos arcaicos. Entretanto, quanto nos é fácil exagerar em relação ao adulto a parte demoníaca, embora o “daimon”, ainda em obra no ser a fazer-se, seja corrigido pelo pensamento pragmático e lógico: ou seja, isto que vive o adulto é já *secundário*. Porque, no estágio de plena consciência, nós vivemos como ao pé de gigantescas formações geológicas, que são o resultado das primeiras pressões monstruosas da crosta terrestre e que, depois, fragmentadas e ordenadas, formaram o relevo que nós conhecemos: as cadeias rochosas, os lagos, as florestas e os caminhos.

Apenas aquele que se perdeu no caos da era primária, nas glaciações primitivas dos maciços montanhosos, *sabe* disso ainda alguma coisa — sem poder comunicá-lo. Mas a qualidade de iluminação que recebe nossa paisagem a dimensões humanas é ainda inteiramente determinada por essas massas gigantes, que o olhar segue até que elas tenham desaparecido no infinito, semelhantes às nuvens negras que têm a inconsistência do sonho. Fazer do idílio inocente ou da ação utilitária o eixo único da

sua existência, é iludir a si mesmo; viver intensamente nossa existência secundária de ser consciente é de antemão viver em face do maciço que a domina e a que abraça na sua totalidade.

O que o senhor diz dos dois momentos de emergência da sexualidade, específicos da espécie humana, vem também aqui se integrar no meu desenvolvimento. A sexualidade polimorfa, diversificada em pulsões parciais que têm por fontes as zonas erógenas, retrocede com a onda ascendente da genitalidade, onde ela depois vem a se recolher, porque ela não tem mais utilidade senão no “gozo preliminar”; como, por sua vez, o primado do genital se afirma já nas sensações da primeira infância (no ponto de encontro entre a onda que desce e a onda que sobe, no centro, se forma o “ponto morto” do ponto de vista da sexualidade, o que o senhor chamou de período de latência — espécie de espaço reservado que permite ao eu humano constituir-se e às influências culturais desempenharem seu papel na educação). Mas, em consequência, também, o erotismo humano conserva caracteres próprios das duas orientações, tomadas num jogo constante de influências recíprocas, à medida que, já no coração da nossa maturidade, nós não podemos nos tornar, de imediato, unissexuados, uma vez que somos nascidos de dois pais.

É principalmente isto nos abalará no domínio da inversão (do homoerotismo, para tomar a expressão de Ferenczi, em lugar do termo homossexualidade, que acabou por tomar uma ressonância atrocemente vulgar). O senhor ressaltou nitidamente vários pontos: ela não deve ser posta na categoria das perversões dos desvios em relação ao fim sexual, pela fi-

xação a um estágio infantil; ela pode ser inscrita na nossa natureza pelo reforço correspondente dos componentes do sexo oposto, físicos ou psíquicos; mas ela deve ser vista como patológica, casualmente curável, se ela tomar os caracteres de uma neurose obsessiva — de uma oscilação entre o pólo masculino e o pólo feminino, com supercompensações no sentido da iteratividade e da hiperpassividade.

Entretanto, seja dito cá entre nós, eu não acho que o senhor tenha sempre posto suficientemente em relevo o que os dois tipos de inversão — uma vez que o senhor sublinhou suas falhas — têm, no entanto, de positivo, o que eles têm de mais próprio em relação à heterossexualidade, o comportamento mais freqüente. Eu me explico: nisto que, por assim dizer, impede o homoerótico de dar o último passo para se unificar como sujeito heterossexual — o que o faz recuar diante do estágio definitivo da maturidade —, reconhece-se a marca do caráter erótico fundamental, que não se encontra senão no Eros infantil; mas, no homoerotismo, este caráter está concentrado, preservado, o que é ainda impossível de realizar no estágio infantil, onde as atividades sexuais precoces se desenvolvem de maneira isolada. Realizando sua coesão, o homoerótico as leva a um grau de maturidade particular, que lhe será preciso abandonar de novo se ele se tornar uma “metade” unissexuada.

Parece-me que, no homoerotismo, as manifestações da sexualidade primitiva, de tempos em tempos pelo menos, perdem, por assim dizer, o caráter de materialidade, das quais elas estão afetadas no estágio mais infantil (seguindo o modelo após o qual, segundo nossa concepção, elas podem se “sublimar”

em impulsões dadas à atividade artística, intelectual ou a qualquer outra atividade do espírito ligada ao erotismo). Tem-se muito freqüentemente chamado a atenção sobre o arrebatamento, a exaltação ardente que caracteriza as uniões homoeróticas; poder-se-ia quase dizer, esta exaltação em procurar um *terceiro* termo, unificador, que eles elevam, ambos, à categoria de um deus, onde os dois se encontram, enfim, plenamente, como no seio de uma mãe comum (ainda que seja preciso suspeitar, aí também, de um sintoma agudo da neurose obsessiva).

Observemos, de passagem, que este traço caracteriza também, a meus olhos, a natureza verdadeira daquilo que se chama amizade, da qual se tem podido duvidar, com alguma razão, que ela possa se estabelecer entre pessoas de sexo oposto antes da velhice: ela também se mediatiza num terceiro termo, ao qual os dois amigos relacionam o fervor erótico (pouco importa o nível no qual se situe: tanto uma paixão pelo esporte como o Bom Deus são suscetíveis de ser o mediador que unifica). A relação de amizade aí chega, então, a tomar facilmente um caráter passional suprapessoal e se encontra, em certa medida, desencarnada. De uma maneira análoga, o homoerotismo encerra um elemento que, digamos, transcende a sensualidade e é dela despojado: não se trata de uma elevação do tipo da “sublimação”, portanto, adquirida pela educação do eu, mas, ao contrário, de um constituinte primeiro; quando não se faz deste elemento a instância decisiva, quando, em lugar disso, se esforça por imitar, numa ligação sexual interpessoal, a relação do par heterossexual, despoja-se da vantagem que se tem sobre ela — a vantagem de viver uma experiência

extraordinária sob certos pontos de vista, pois que aí se encontra alguma coisa da primeira infância, a saber, o sentimento de uma totalidade intacta, aliada a aspirações do eu que, paralelamente, são reforçadas e afirmam sua aptidão a espiritualizar-se.

Mas é preciso dizer, ao mesmo tempo, que um perigo de uma espécie particular ameaça o "Eros cosmogônico", ainda que seus méritos e seu refinamento sejam o melhor cumpridos e proclamados: porque o vazio da exaltação mística não pode deixar de fazê-lo vacilar. Agora é como se ele não pudesse ser mais parte aliciante de nenhuma união sexual — e é, entretanto, de seu ser, permanecido à universalidade do estágio infantil, que ele tira a força para se consagrar à evolução da humanidade, para se entregar a tarefas mais concretas. Sua importância capital para toda a civilização que exalta o humano (o que se acaba sempre por reconhecer) se transforma, então, em delírio, e ei-lo que se põe a acusar a civilização, a não reconhecer o espírito, e confundir o entusiasmo criador que tem sua fonte no infantil com o estágio adulto no qual ele chegou.

Seria interessante considerar a maneira pela qual o amor heterossexual, ele também, quando se exprime com toda a sua força, chega a sublimar sua pulsão — fazendo isto em virtude da idealização do seu objeto. Eis como as coisas se passam, parece-me: a parte do nosso ser, que é do sexo oposto, retirada dos jogos do amor, se encontra transportada a uma esfera longínqua transfigurada pelo desejo, à beleza do inacessível, e goza deste belo erotismo, desta beleza erótica, projetando-a sobre o parceiro. Na verdade, é a preço de uma decepção, quando se afronta no verdadeiro combate amoroso o objeto

imaginário, decepção da qual se escapa ainda menos que o homoerótico, o qual, além da relação em que uma pessoa é constituída em objeto, recorre, por assim dizer, a seu próprio substrato fundamental.

Para metade da humanidade, eu quero dizer, as mulheres, estas dificuldades se resolvem normalmente nelas mesmas, pela graça da natureza. Porque é ela, a mulher, que recebe como dom, na maternidade, o que é também apanágio do sexo masculino: à medida que ela é procriadora, nutriz, guia tutelar. E isto é tanto mais *marcado*, que se liga por natureza à mulher, ao contrário do homem, o papel elemento passivo, sobre o plano tanto biológico quanto psíquico — uma vez que é somente assim que a mulher, na sua especificidade, pode chegar a felicidade e a seu pleno desabrochar erótico (ah! que bom é ver que também nós começamos a compreender que o destino do sexo feminino é a felicidade e não resignação!).

A outra metade da humanidade, constituída pelos homens, não se libera por ela mesma do dilema de querer ser mais que uma só metade; o homem que, inteiramente heterossexual, dá o último passo para penetrar o sexo estranho, seu complementar, se condena, assim, a não ser senão um homem, incompleto, tomado entre duas exigências rivais: consagrar-se à família ou entregar-se a tarefas materiais, profissionais, altamente humanas. Ele só permanece prisioneiro da contradição entre o desenvolvimento do eu autônomo e a pulsão erótica primitiva, que se diverte com ele. Mas é verdade que ele é o único a assumir plenamente o paradoxo da condição humana; ele só se engaja todo inteiro para cingir o insolúvel e para

tentar resolver o dilema: "afirmação do eu ou o desejo amoroso". Provavelmente é ele o único a poder rir-se das numerosas receitas que se prodigalizam em nossos dias: para explicar as mais belas uniões conjugais e amorosas, se as serve preparadas com o molho mais refinado, aquele da escolha pessoal que se faz com toda a independência; é justamente dessa maneira, ele o sabe bem, que o gosto poderia ultrapassá-lo aí. O homem e a mulher, no par humano, são os únicos a fazer a experiência total do amor, até o ponto em que se oblitera o último "pathos da distância", onde, para o melhor e para o pior, se é entregue à realidade do parceiro — tudo como na procriação; com o sentido de sua responsabilidade e uma dose de impudência louca, eles dão o filho do homem, que vem prolongar nossa existência problemática.

Qualquer que seja nossa maneira de ser ou de escolher, nas tribulações do nosso destino erótico, não são os diversos métodos de união com o parceiro que estabelecem a linha da divisão fundamental. Previamente, nós devemos nos assenhorear de novo até do fundo mais primitivo de nós mesmos, ou seja, dessas profundezas onde se manifesta em nós a unidade fundamental, original, incondicionada da alma e do corpo. Porque é o erotismo só que, a cada instante, traça o caminho que aí leva; ou, mais exatamente: em definitivo, é no erotismo unicamente que nós aí ficamos em permanência, contentando-nos, para retomar a imagem das moneres evocada anteriormente, com emitir pseudópodes; é porque não se pode falar de todo seriamente de exterioridade, e, em recíproca, interioridade não significa distinção radical do exterior. Nós não temos

senão este único meio de superar em nós o antagonismo entre o pólo físico e o pólo psíquico. Por outro lado, nós não saímos de um sistema que privilegia um por sua relação com o outro, seja porque levados à indulgência, nós nos conciliamos em espírito pelos prazeres carnaís, seja, ao inverso, porque o prazer dos sentidos, atormentando-nos com sua avidez insaciável, não nos desvia do caminho da "espiritualização".

Enfim, no transbordamento louco dos instantes de amor, os dois, homem e mulher, se abraçam num mesmo ardor, numa mesma chama; nosso ser mergulha até as profundezas de sua origem para aí se volatilizar; sublevados por Eros, reconduzidos a nosso fundo mais primitivo, nós nos arremessamos, livres, em direção ao parceiro, para celebrar, no estreitamento amoroso, o símbolo solene daquilo que, nas regiões da nossa consciência, não se deixa referir senão como miragem de fora, e não se deixa apreender senão à maneira de sonho.

É, portanto, o ser carnal que está, em todas as situações, no centro do erotismo, de suas nostalgias mais primitivas, assim como de seus desejos mais conscientes — e quem lhe buscasse um suporte "mais divino" ver-se-ia constrangido a se conformar com aquilo que é: porque nós não poderíamos fazer de maneira diferente, em todo caso, a não ser, no mesmo movimento, ao encontro do carnal e do divino.

O "Eros jamais tem fim": se ele não se rebenta nas ondas impetuosas da paixão, tampouco faz com que sintamos menos os seus efeitos, ao assegurar a nossa coesão com o todo no ventre da mãe, e jamais o cordão umbilical será definitivamente cortado. Todos nós, por mais que façamos, seja pelo desenvolvimento da nossa pessoa, pela delimitação do nosso eu, pelo fato de colocar o mundo que nos cerca à distância e não deixar aí chegar senão ecos abafados, do mesmo modo, jamais estaremos poupados da sua ampla totalidade. Eis a única explicação possível ao fenômeno curioso que nos é dado observar nos casos em que as ligações de amor atrefecem: não é raro, quando isto ocorre, que o esmorecimento da relação tenha por corolário uma compreensão aumentada em relação ao parceiro abandonado. Na verdade, uma vez acalmada a exaltação erótica, por uma redução irregular, Eros deixa de ser para nós aquele personagem diáfano ao qual atravessam os raios do esplendor amoroso; mas, por outro lado, chegamos a uma maior objetividade, tomamos consciência das qualidades que lhe são

próprias — independentemente de nossas intenções particulares e das exigências que lhe impunha o nosso amor. Disso resulta, de certo modo, uma atitude nova em relação a ele, à medida que consentimos em entregá-lo aos mundos, aos horizontes que são seus, distintos dos nossos. Assim sendo, se por um lado ele é relegado, por outro, isso implica, também, o sentido de que ele se encontrará livre para eleger uma pátria mais vasta, em lugar de ficar confinado ao círculo circunscrito pelos limites estreitos do nosso indivíduo.

Esta esfera, na qual nossos sentimentos tomam uma dimensão ampla, onde os indivíduos estão unidos por ligações menos estreitas, menos intensas — o que diminui, na mesma proporção, o perigo —, estaria perto de constituir, na mistura das nossas pulsões que reivindicam satisfações reais, um último recanto de paraíso, onde inclusive o lobo e o cordeiro se deixam ainda um pouco de espaço para pastar. Assim, isto que se tem o costume de, num estilo ampuloso, ilustrar com o nome de “amor geral pela humanidade”, não tomaria um sentido concreto senão nesse modesto lugar, sob a condição de que isso não fosse simplesmente o caos dos sentimentos mais subjetivos que se desencadeiam sob a cobertura cômoda de “humanidade”. Porque o nosso si, de antemão, já fez valer as suas exigências imensas, à medida que se aproximou desse valesinho de relva do qual ele se apropria, que ele requisita para si mesmo, para fazer dele o suporte de suas confusões e das de seus semelhantes de transferência: manifestações de uma subjetividade que tanto mais se abisma nela mesma quanto mais ela quer fazer crer à sua ardente exaltação.

Vamos esclarecer este último ponto, examinando a natureza das nossas relações com os outros, da mesma forma que com os homens, quer se trate do animal, da planta ou dos objetos e das paisagens que nos têm impressionado. Em relação a estes últimos, eles não tardam, por eles mesmos, a tomar, no nosso sentimento, a forma de puros símbolos e vêm se integrar cada vez mais harmoniosamente aos fins definidos por nossos interesses e nossos preconceitos. Mesmo no amor que devotamos às plantas, é puro “esteticismo” o que prevalece, e a nossa sensibilidade não ocupa aí senão um lugar secundário. Vamos mais longe: é freqüente que a criatura capaz de experimentar o prazer e a dor se ligue justamente a seres frios por natureza, a homens que são (como dizia, certa vez, uma mocinha) “amigos dos animais, mas não dos homens”. Porque o homem, quando é o objeto do nosso amor, manifesta exigências imensas; tendo-o como parceiro, está fora de questão que se possa sair tão bem com facilidade e que se possa ser tão parcimonioso como com as outras criaturas, as quais, satisfeitas com as migalhas do nosso amor, nos introduzem, em troca, nesse mundo mirabolante, complementar do nosso, fabuloso (e é aí que reside, em todo relacionamento com um animal, o grande, o verdadeiro acontecimento). E isto se dá justamente porque é aí que se estabelece uma relação a um nível mínimo de exigências, elementar; porque aí o nosso sentimento está afetado de uma forma tão pura, que nós aí podemos ver o esboço da analogia universal; enquanto que, envolvidos pelas complicações de uma relação muito humana, nós somos levados, pelo simples fato de partilharmos da mesma dor e da mesma alegria, a sentimen-

tos excessivos, os quais, por outro lado, facilmente esmorecem diante das pequenas dessemelhanças que existem de um homem e outro.

Não concedemos, portanto — por mais desagradáveis que sejam estas afirmações aos amigos dos animais — uma importância exagerada ao gesto de certos criminosos impiedosos que se preocupam, em primeiro lugar, em reservar, da sua magra ração, aquilo que irá alimentar o famoso rato com quem dividem a sua cela. Não concedemos tampouco uma tão grande significação à passagem tirada de uma das cartas maravilhosas de Rosa Luxemburg, na qual ela descreve a piedade apaixonada que a invade diante do espetáculo dos besouros (ou outros insetos) devorados pelas formigas. Porque o besouro aqui está desmesuradamente favorecido pelo ódio reativo da revolucionária, e não se está longe de suspeitar aí uma tentativa de compensação do caráter neurótico confirmado, que é a vingança, em seu sentido oposto, contra todas as espécies de besourões.*

* A simples título de intromissão ousada, e certamente desnecessária, num terreno que absolutamente não lhe diz respeito algum, mas que jamais deixou de ser-lhe apaixonante, a tradutora gostaria de lembrar os leitores, em relação à referência de Lou Andreas-Salomé ao mecanismo de formação reativa deduzido na atitude de piedade de Rosa Luxemburg ante a devoração dos besouros pelas formigas, que esta foi uma socialista alemã, pertencente à ala esquerda da democracia. Teórica marxista, Rosa Luxemburg (1870-1919) analisou a fundo a formação característica do imperialismo. Na sua personalidade, salientaram-se, ao mesmo tempo, uma consciência crítica voltada para o estudo da economia e a devoção pessoal à prática imediata e objetiva da revolução socialista. Tendo presentes estes dados, fácil é compreender a dedução

Mas, em geral, as coisas se apresentam simplesmente assim: somente as relações que permanecem distanciadas e que não se ligam a um ser humano nos deixam a tranquilidade necessária para vivê-las *sem ódio*, até o fim. Porque, quando a nossa individualidade se encontra em jogo na relação amorosa e sujeita ao contato de uma outra individualidade, ela deve enfrentar o combate pela afirmação do seu eu, e a necessidade aí é tanto mais imperiosa quanto o caráter apaixonado e exclusivo da relação faz pesar uma ameaça sobre a conservação do eu.

A interdependência do amor e do ódio, tal como o senhor a tem constantemente assinalado, resulta já do primeiro passo que se faz para sair de uma benevolente impassibilidade a respeito de tudo e, *sem querer exagerar, também de nós mesmos*. É completamente de maneira imprópria que empregamos o termo “ódio” para designar a busca exclusiva do interesse e da vantagem pessoais — qualquer que seja a parte de rudeza, de brutalidade, de espírito de cálculo — quando não há um enredo pulsional com o Outro, que constitui o obstáculo e portanto, um gozo arriscado a incomodá-lo. O homem que odeia, no sentido pulsional do termo, não se contenta, no seu caminho em direção ao objetivo, com destruir brutalmente o obstáculo que está no seu caminho, mas ele permanece perto de sua vítima com um gozo cruel: é somente quando a volúpia

tirada por Lou Andreas-Salomé, assim como chegar-se à associação simbólica que puderam ter os besouros e as formigas na sua interpretação psicanalítica. E curioso é também saber ter sido Rosa Luxemburg uma política pacifista, ferrenha defensora do antiterrorismo alemão. [N. da T.]

entra em jogo para aderir-se firmemente ao objetivo visado pelo eu, que há ódio, como qualquer homem pode senti-lo, às vezes. Não nos é tão fácil tomar consciência do nosso ódio: nós pensamos estar tomados de uma aversão exacerbada, enquanto que, atrás do que o eu tem racionalizado numa necessidade de objetividade, se abre o abismo espantoso das contradições humanas, na sua inquietante estranheza — mesmo que, por assim dizer, ele não seja visível senão por uma fenda estreita e sombria. Nós preferimos tratar os objetos de nossa aversão com correção, vê-los com polidez, porque é assim que eles nos tomam menos tempo. Torturar cruelmente aquilo que não se ama mais não é senão angustiar e desvia o eu dos objetivos que ele persegue: e somente quando o objeto exerce um atrativo erótico, que se desperta a crueldade, que a pulsão amorosa é devorada pela pulsão de poder e a perverte para fazer disso um meio de alegria.

Esta deformação forçada dos dois lados que não é legítima senão nos inícios do estágio infantil, no momento em que a pessoa não está ainda diferenciada — pode, em consequência disso, ferir o homem autenticamente cruel, fazendo-lhe partilhar e experimentar o sofrimento que ele inflige, até o ponto em que a sua crueldade se transforma em sensibilidade exacerbada, em relação ao sofrimento do outro. É aqui que intervêm as qualidades das quais o senhor tem mostrado, de maneira extraordinariamente convincente em relação ao homem, o caráter “reativo”, opondo-as àquelas que são fruto de um trabalho positivo: o da “sublimação”. A formação reativa permanece inevitavelmente nos domínios da patologia, e ela está, como tal, sujeita a riscos, por-

que ela é o retorno ao estágio infantil, e assim, o que se reporta ao eu e o que se reporta ao tu são de novo misturados e confundidos, enquanto que o ser cujo desenvolvimento é buscado por outro caminho, está já razoavelmente estruturado.

Mas, como poderíamos deixar de ser, às vezes, o teatro de uma confusão tal? Nós, que estamos, durante toda a nossa vida, encerrados em nós mesmos, por uma parte, e que devemos, por outra, integrar essa massa que nos engloba, a nós e ao mundo exterior, porque ela é constituída da mesma matéria que nós; nós, portanto, que vemos necessariamente se entrecruzarem os processos de separação e de união, numa contradição perpétua.

Essa associação indissolúvel não é ela posta no mundo com a criança, desde o primeiro dia de sua vida?

Mergulhado no isolamento, após ter sido expulso do lugar onde, isento de desejo, era confundido com o todo, o homem não tarda a escapar daí pelo “amor”, assim como pelo “ódio”, para precipitar-se nos excessos daquilo que nós chamamos, desde então, sua “alma”. Sob o efeito desse primeiro choque que nos causa o nascimento, nós mergulhamos na angústia de uma existência estranha que nos faz perder a nós mesmos, cair do Tudo no Nada (Freud: “A angústia do nascimento é o protótipo de toda angústia ulterior”) como da Vida na Morte. E, entretanto, quando nós fazemos nossos primeiros movimentos nessa nova existência, o que nos impele a reencontrar a obscuridade do seio materno deve, de antemão, mudar-se, ao mesmo tempo, no instinto irresistível de salvar este pobre resíduo, este ser trunco que nós somos, de não mais o deixar ser mutila-

do ainda mais; assim, a vida e a morte se encontram confundidas uma na outra, e se reencontram também nisto que o senhor tem chamado de castração originária: nós encontramos já, neste acontecimento primeiro, a expressão de um querer-viver conquistado com uma intensa luta, e em relação ao qual nosso corpo foi empurrado no momento de nascer. Nesta experiência, ganho e perda estão intrinsecamente ligados desde o início, a tal ponto que nada se pode dizer efetivamente de diferente sobre as emoções, a não ser que, no começo, reinava a ambivalência.

Brotando do inconsciente, o tronco do psiquismo, como que sob o efeito do primeiro sopro de ar exterior, se divide em dois ramos que são a manifestação secundária daquilo que, atrás das aparências, não faz ainda senão um em profundidade. Eis aqui justamente o ponto onde Adler se tem desviado da nossa concepção de psiquismo: enxertando as pulsões eróticas sobre a pulsão de afirmação da personalidade, ele tem contestado a plena legitimidade delas, e, após tê-las separado de suas raízes, ele as tem utilizado, como flores cortadas, para compor, com a mão de um "artista", todas as espécies de buquês. Antes de mais nada, eu fiquei abalada ao constatar que a concepção recente do senhor da dupla "amor e ódio", submissão e agressão, se afastava menos do que no passado da concepção de Adler, pelo menos sobre um ponto: o componente agressivo não é mais, para o senhor, como antes, a vontade de afirmação e de expansão do si, que se interioriza para se tornar depois em violência exercida contra nós mesmos — e para chegar, progressivamente, a esta obra-prima consumada pela

sutileza psíquica: "o retorno contra a sua própria pessoa". Em lugar disso, o senhor confere agora à pulsão de agressão um grau de autonomia tal, que ela não tem mais necessidade, para se exacerbar, da pressão do exterior, mas é levada por ela mesma a seu paroxismo pela ação de sua própria tendência à destruição. Enquanto as duas pulsões se unificam pela base, a pulsão de poder, com seu desejo de destruir, escapa a esta última motivação comum, ainda do querer-tudo-ser e devido a querer-tudo-ter, ainda distintos (motivação que, até aqui, fazia mesmo parecer plausível o retorno contra si mesmo, explicando isto pela irritação experimentada pelo choque com seus próprios limites).

Eu não deixo de ser sonhadora, porque essa tirania da pulsão de agressão, tomada por ela mesma, está longe de ser *evidente* — é praticamente impossível observá-la na experiência e na análise.

(Eu me lembro, também, do trabalho de Federn¹, quem, no seu esforço por traçar o itinerário disso, até o ponto onde a pulsão desaparece "in nuce", deve ter descido até as profundezas da psicose, para atingir o ponto em que, na psicose da melancolia caracterizada pela indiferença e, portanto, pela ausência de prazer e de motivação, o comportamento do sujeito que se destrói compulsivamente é semelhante àquele dos outros. Mas, é aceitável concluir — ao ver as manifestações psicóticas caracterizadas justamente pela *dissociação* total das nossas pulsões — pela generalização de tais afecções e deformações, como

1. Médico vienense, um dos primeiros adeptos de Freud. Começou a praticar a psicanálise por volta de 1903.

se elas estivessem presentes, mas apenas menos aparentes, a retaguarda da nossa normalidade, melhor estruturada sobre o plano das pulsões?).

Contudo, reportando-me em pensamento aos primeiros anos do nosso movimento psicanalítico, eu sou obrigada a fazer ao senhor uma concessão: naquela época, o senhor pôs muito menos ênfase sobre a autonomia da pulsão de destruição, que em nós se opõe à pulsão de conservação; e, entretanto, naquela época, nós já não estávamos sem saber que apenas o "pecado original" da individuação — que torna invisível a nossos olhos a grande inocência que paira sobre tudo — mostra as coisas sob esta luz, porque é só com ele que o homem começa a ser analisável, e que os dois inimigos são, apesar de tudo, irmãos, nascidos do mesmo sangue. E, aliás, não chegamos, assim, a conciliar os nossos dois pontos de vista, na discussão que temos tido freqüentemente sobre estes dois tipos extremos: o criminoso e o santo (na verdade, será que isto vale somente, como o senhor o mencionou, para o tipo russo, mais apto a encarná-los?). O criminoso, se se o concebe como um ser de pulsões que conservou os traços do estágio infantil (ou mesmo aí está fixado), tem, por assim dizer, uma distância menor que a do santo a percorrer, até o ponto onde a atitude do eu está ainda afogada numa consciência tão lábil, que ela nem mesmo ainda lhe pertence totalmente, mas que pertence mais a este pedaço englobante em que se precipita o santo "despojado de si". Assim, poder-se-ia poupar um pouco ao "criminoso" de sua monstruosidade, de sua desumanidade, e far-se-ia descer o "santo" de sua ele-

vação sobre-humana — um pouco apenas, porque o desvio permanece imenso.

O cidadão culto ocupa entre os dois uma situação intermediária: por sua cultura, ele se opõe a tais desvios com uma certa violência; como ele avança a passos menores, moderando sua caminhada, ele esgota a força que ele possuía para cumprir coisas extraordinárias. É assim que a violência original dos povos primitivos e das crianças toma um caráter de "criminalidade": os seres mais próximos da infância são movidos por suas pulsões — o que torna possíveis suas transformações súbitas e seus rejuvenescimentos. O que brota de uma camada ainda mais profunda do entusiasmo impetuoso da jovem corrente que vai se avolumando de inumeráveis fios, fontes contidas, ressumações subterrâneas, para vir a recolher-se num reservatório próximo da consciência, onde ela reencontra irresistivelmente seu ímpeto, tanto quanto lhe permitam encontrá-lo seus novos limites; e, arremessando-se brutalmente para fora de seus diques, ela não se acalma senão tardiamente, para acabar por se despejar num vasto mar.

Bem entendido, é preciso distinguir nitidamente entre as duas direções da pulsão no interior do domínio humanamente analisável, tão longe quanto se possa alcançar. Mas, desde que o senhor conferiu a soberania à pulsão de destruição, em particular, é a pulsão oposta que tem sofrido profundamente com isso: nós não temos mais a mesma impressão de antes, quando nós as víamos, todas as duas, submergirem, sob nossos olhos, no inconsciente, onde o equilíbrio era realizado. Para ser visível, é preciso que a pulsão de destruição suba, por assim dizer,

aos ombros da outra, e ela tem mais o ar de ser um peso superacrescido à pulsão, mais forte, de agressividade. Na perspectiva mitológica (à qual nós nos remetemos constantemente, uma vez que nos elevamos acima dos dados da experiência para esboçar relações, conjecturas), nós obtemos a ilustração seguinte: o estado original, como o termo o indica, é o inorgânico, o sono da morte para tudo o que, percorrendo o ciclo de um desenvolvimento orgânico, talvez pelo efeito de alguma necessidade, tem sido constringido a fazer um circuito entre a morte e a morte, a se animar de uma vida factícia, a entrar numa espécie de dança macabra para a qual concorrem as pulsões eróticas.

Chega-se, assim, a restabelecer uma unidade de estilo: mas isto vai ao encontro do dualismo psicológico, do qual, até agora, o senhor tem sustentado legitimamente a importância, porque — me parece — a separação não é mantida muito tempo entre as duas orientações. Eu me apresso a acrescentar que eu nada tenho contra a “orientação da morte” enquanto tal, mas eu acho, ao contrário, que ela não é levada muito longe. Eu me explico: *tudo*, a começar por aquilo que releva da conceptualização lógica — portanto, a própria mascarada, a vida factícia do erotismo — não pode ser apreendido pelo nosso entendimento senão à maneira do “morto”, do puramente físico, do “materialista”, do mecânico, da fragmentação, da dissecação —, porque é somente assim que o todo pode ser aí reconhecido, isto é, que ele se orienta, seguindo as indicações do seu método específico. Tudo o que vai além, toda tentativa de satisfazer — não seria apenas um pouco —

ante as exigências daquilo que é “vivo”, incomensurável, não faz mais do que prejudicar o método, matar, sem dar vida ao que quer que seja. Não sabemos, pela prática da psicanálise, que desenterrando, peça por peça, nós cumprimos o único trabalho suscetível, é verdade, de resgatar o que “tem sido sepultado vivo”, mas não deter uma ação *sobre ele*? Assim sendo, nada se pode fazer de melhor do que se manter uma atitude dualista.

Mas olhemos agora as coisas sob um aspecto diferente: nesta liberação, não há processo de morte; há unicamente a intensidade da vida, que nós apreendemos porque ela representa uma semelhança com o que nós mesmos temos vivido particularmente. Nós não acrescentamos nada de nós mesmos, nesta caminhada antropomórfica, que não tenhamos extraído das impressões no momento de uma análise mecanicista, para fazê-las entrar no modelo de nossa consciência. O que nós qualificamos de “inorgânico” não significa outra coisa que a nossa incapacidade de ir mais longe, e dá, de alguma forma, a prova da nossa parvoíce, contra a qual nós temos permutado a nossa inteligência conceitual, vasta e eficaz. Olhar alguma coisa como morta ou viva, quer dizer apenas observá-la sob o ponto de vista do que nós temos transformado em mecânico ou em psíquico. Além disso, não se saberia manter suficientemente estes dois termos numa relação dualista, fazendo conservar, cada um a sua própria direção, até que aí chegássemos. E, assim, também na direção da impressão psíquica, no limite natural da nossa capacidade de acompanhamento, exatamente como é feita essa experiência em face daquilo que nos é mais

estranho, ou seja, o inorgânico, ainda que, para nós, homens, estas duas direções levem a tão longe.

O outro limite é aquele pelo qual, segundo nossas próprias palavras, nós chegamos ao inconsciente, o qual tem uma dimensão tão grande que nós não podemos "conhecê-lo"; a única coisa que podemos apreender — porque o trabalho que a psicanálise realiza sobre o vivo a revela a nós —, é justamente o material mais recalcado, mais enterrado, mais sepultado, o mais excluído da consciência, que, *por isso mesmo*, não pode "morrer", tampouco deixar de trabalhar, mas que representa o que está conservado quase "fora do tempo"; é o sono "da morte" que o mantém no "reservatório da vida", uma vez que ele não pode "se esvair em fumaça" (Freud) no momento da passagem pelo consciente. Se nós reconhecemos nele uma manifestação "pulsional", o entendimento e os sentidos o colocam ao lado do vivo, e, conseqüentemente, é preciso que assim o seja, mesmo quando o conteúdo de uma tal pulsão se revele destruidor. Pode-se muito bem estar com o humor mais "mortal", a cólera, o ódio, a abnegação a uma realidade supra-sensível, etérea, podem minar muito surdamente o que existe; em todo o caso, a parte de afeto que se manifesta aí tem por fim uma satisfação viva (e também fora dos casos de confusões parcial ou inteiramente patológicas, em que o sujeito é levado muito freqüentemente a destruir a sua felicidade — e mesmo a destruir-se a si mesmo — porque seu inconsciente o ilude, representando-lhe a imagem enganosa da realização dos seus desejos).

É certo que a doença, o esgotamento, a fadiga, a decepção, a mágoa refletem, no mais alto grau, a

"simplicidade com a morte", quer eles tenham tido sua origem nos estados físicos ou num comportamento psíquico; não há dúvida de que eles traduzem uma "vontade de alguma coisa", um contentamento — pelo menos o contentamento que tem a sua fonte na paz; imagem da felicidade —; depois de tudo, o Nirvana do budista recupera a pura confirmidade à qual este chega, uma vez que tenha realizado em si mesmo todas as negações — eis sobre o que se funda para uma grande maioria a serenidade feliz do asiático, em face da morte, tão diferente da inquietude do europeu, para o qual a morte está armada de uma foice. Mas acontece que se vê afirmar-se, também, esta serenidade em relação ao ocidental, e se a relaciona aos casos isolados de êxtase, de transfigurações, durante ou antes da agonia; talvez estejamos nós, às vezes, muito prontos para atribuir-lhes exclusivamente a influência de uma fé solidamente ancorada. Porque, na verdade, a morte não é unicamente o que nos faz sofrer; sucede o contrário, nós é que somos aí os atores: experimentando a passagem do nosso corpo, somos *nós* que realizamos, em nível psíquico, a consumação da morte; nós não sofreríamos apenas a resistência que lhe é oposta, nós somos também seres isentos de suas contradições; não somos apenas a trama rompidas das ligações que nos retinham, mas somos também os restauradores dessa realidade que não tinha jamais deixado de nos englobar, ainda que toda a nossa vida tenha sido relegada a um segundo plano e disso tenha se desviado.

Eu sempre achei característica, a este respeito, a maneira pela qual a criança descobre o medo da morte, e o momento em que isto se produz. O mais

freqüente, eu tenho observado isso ao examinar quando a criança, que brinca ainda com a "onipotência de seus pensamentos", vem aí a exprimir o desejo de "desviar" o obstáculo, de saber destruí-lo, aniquilá-lo. É, então, como se ela acabasse de se colocar no mundo como ser mortal, a partir do momento em que ela admitiu a morte e que a deixou entrar. A partir daí, a morte lhe aparece com todo o seu horror, e a consciência não pode representá-la com bastante força. À medida que amadurece a personalidade, esse esqueleto ameaçador e vindo das trevas toma uma figura de carne, e se afasta para voltar ao resto. Ou melhor, ele vai aí simplesmente fundir-se, pois que ele é a expressão da *própria* vida. Este fenômeno pode tomar uma intensidade aumentada, em proporção com a fraqueza do nosso corpo, como se, não podendo mais voltar ao pleno despertar da consciência, nós aí vissemos mais claro para nos orientar, na escuridão da nossa pátria, a todos. (Se, entretanto, nós não estamos assustados pelos recalcamientos que não foram liquidados, e que, portanto, voltam, como fogos-fátuos, a freqüentar a consciência — assim aconteceu com a piedosa mãe de Dürer: como se lamenta seu filho, essa nobre e boa senhora foi assaltada, na sua agonia, pelos terrores cruéis e os pavores da morte).

Segundo a inclinação de nosso psiquismo nos torne mais sensíveis a uma ou a outra ressonância do vivido, ela nos envia o eco da "morte" ou da "vida"; podemos utilizar as palavras e as denominações privilegiando, ou não, o sentido negativo que procede de nossa reflexão intelectual objetiva ou de nossa vida interior.

(Somente assim se pode explicar que, quando o senhor colocou no lugar as pulsões de vida e de morte, dois espíritos tão próximos como S. Ferenczi e A. Stürcke², quase ao mesmo tempo, lhes tenham dado a etiqueta contrária, assumindo a vida o papel da morte, a morte o da vida: o princípio de dissolução do eu, de extinção da consciência contida no Eros estava a serviço da tendência de morte, até que a individuação dos seres, uns em relação aos outros, centrada sobre o eu e ávida de poder, servisse à afirmação da vida). Por necessidade, nós não atribuímos, portanto, caráter algum de rigor constrangedor às denominações que têm por função ultrapassar o nível dos dados de fato e nos orientar em direção à significação global que atribuímos a elas; ainda que antifilósofos, estamos destinados a fazer filosofia, ou seja, constrangidos a colocar em imagens o que nós consideramos intelectualmente e o que nós vivemos interiormente, realizando, assim, o equilíbrio pela interpretação do pensamento e do sentimento.

Eu me recordo que, certas noites do inverno de 1912, nós tivemos conversas (fielmente consignadas numa pequena agenda revestida de couro vermelho), onde o senhor e eu nos estendemos sobre o mesmo assunto — muito tempo, muito tempo antes que o senhor chegasse às formulações que hoje são as suas — para convirmos, juntos, que, mesmo se se adotasse o mesmo ponto de vista intelectual sobre as coisas (isto não é menos válido para a arte,

2. Psicanalista neerlandês, que praticou a psicanálise aproximadamente em 1905. Ele se tornou membro da Sociedade vienense em 1911.

por exemplo), estas permanecem *vistas através de um temperamento**. Mas, desde aquela época, os adversários tíbios ou declarados da psicanálise reproavam-lhe pelo fato de o senhor se fazer “o advogado da morte”, de criar uma espécie de situação neurótica, pretendendo justamente curar a neurose ao não apreciar, em seu justo valor, a fé e a esperança, únicos fundamentos de uma vida digna deste nome. Esse mal-entendido acabou agora por se dissipar. Mas foi para dar lugar a um outro: com base nos seus escritos mais recentes — ainda que o senhor neles defendesse as mesmas idéias que antes — foi-lhe atribuído um sombrio pessimismo com referência à possibilidade de civilizar os instintos do homem: este deve, por assim dizer, operar na carne viva, mutilar-se, para administrar um espaço no caos das pulsões e aprender, a seguir, o “primado do intelecto”. Foi dessa maneira que o senhor tem conseguido fazer-se aclamar por todos aqueles que lhe conservavam algum rancor pelo fato de ter revelado os nossos instintos: o homem reconheceu-se como o “animal com vocação ascética”, e a “natureza nobre do homem” estava assim reconhecida e salva graças a seus cuidados.

Conforme o senhor mencionou num de seus últimos escritos, o senhor tentou, inicialmente — provisoriamente, por assim dizer, a título de ensaio —, colocar a ênfase sobre a soberania da pulsão de morte, e, pouco a pouco, teria se tornado impossível pensar de outra maneira. Dito isto, é importante refletir no porquê desta evolução — ou, mais exata-

* Em francês, no texto em alemão. [N. da T.]

mente, é por mim. Porque eu vejo nisso bem outra coisa, quase o contrário do que aí têm visto aqueles que antes o denegriam e agora o aclamam. A razão disto é que eu percebo o “visto através de um temperamento”, a parte de filosofia involuntária, como alguma coisa altamente pessoal. Uma vez que o senhor parece ter-se colocado ao lado da morte, não há aí, para mim, nenhuma complacência em relação à morte que seria devida à idade ou a alguma lassidão de viver. Eu aí leio bem mais, como antes, a resolução com a qual o senhor toma o partido da realidade viva. É que nada repugna tanto o senhor quanto o otimismo que mascara a realidade, que a trai, projetando nela as suas ilusões e os seus desejos, como se só então enfrentássemos a realidade cara a cara, tal como ela é, sem iludir-nos ou enganar-nos, à medida que ela realiza conosco uma união que ultrapassa em muito as quimeras do vivido: uma experiência que mistura na sua trama o que resta de nossa interpretação inicial — mesmo que esta verdade seja inaccessível ao intelecto, que opõe realidade e subjetividade. De minha parte, eu conheço o risco: a alegria de viver subjetiva projeta, involuntariamente, a sua imagem sobre o que lhe faz frente, que é fruto da realidade. É como eu já lhe disse e escrevi tantas vezes: nada me agrada mais, quanto a mim, que o senhor me tenha atrelado para me guiar — contanto que a trela tenha um bom comprimento; assim, se eu tenho de explorar o terreno divagando, o senhor não terá necessidade senão de puxar a trela para que eu esteja de novo perto do senhor, sobre o mesmo chão. Porque, “perto do senhor”, significa, para mim, lá onde eu sei que o senhor está sempre: próximo das profundezas: o mais perto.

O importante é limitar-se àquilo que é dado na realidade, àquilo que existe nos fatos. Esta convicção, eu a adquiri, graças não somente à exemplaridade do seu método, mas também a meu próprio trabalho, à medida que eu progredia na prática da psicanálise. Porque, cada vez mais, eu tenho a impressão — impressão das mais surpreendentes, daquelas que não se desfazem jamais e que são revividas constantemente — de redescobrir a psicanálise na sua totalidade, como se ela se atualizasse; mas o que é vivido aí, de maneira imediata, não poderia senão se empobrecer, se nós juntássemos a isso os componentes subjetivos produzidos por nós mesmos.

O núcleo, a parte mais central do que pode ser conhecido do homem é posto à luz quando, com precaução, com cuidado, nós nos empenhamos em desembaraçá-lo da sua ganga de casca superficial; mas, por outro lado, ele pode se revestir de novo de uma delgada película opaca, se nos descuidamos, por pouco que seja, quanto ao fato de que o método e a técnica psicanalíticos se limitam a desempenhar o papel de auxiliares, sem terem a pretensão de acrescentar o que quer que seja da sua própria lavra.

Com efeito, qual é a origem da doença? É a solidéz destas cascas da superfície, que o adulto, por seu poder, e as experiências da vida têm forjado precocemente, para proteger o ser, deixando a parte mais íntima dele mesmo desamparada e sem proteção.

Não se saberia dar uma melhor definição da saúde a não ser citando a expressão: "a natureza, aquilo que não é nem o caroço nem a casca", ou melhor: "o que é interior e o que é exterior?" — se o fato de a perfeição de um ser permanecer intacta só se encontrar nas construções teóricas. É claro que não há a necessidade de ser neurótico para se estar exposto ao endurecimento da casca da ganga ou a enucleação, para ser tomado entre o perigo de estar enfermo exteriormente e aquele de cair no vazio. É difícil imaginar como os seres movidos por suas pulsões, dotados de lucidez, por sua salvação ou por sua perda — como se queira! — adotariam um outro comportamento nas aventuras que lhes chegam. Porque, se no estágio da primeira infância cada um se confundia ainda com a substância mesma do universo, eles vêem, agora, necessariamente, a sua expectativa tanto mais desenganada quanto mais tempo ela foi sustentada, e eles conhecem, portanto, a tentação, seja de se dissimular para eles mesmos a parte de exagero que constituía toda a sua expectativa e de recalculá-la, seja de entregar-se aí a *fundo perdido**, em detrimento da realidade que os cerca.

Em toda neurose, qualquer que ela seja, entra por uma parte esta mistificação de si, e o sujeito reúne, bem depressa, essa força necessária ao falseamento

* Em francês, mesmo no original alemão. [N. da T.]

da sua orientação; ela perde o benefício que teria se tomasse o caminho certo, o mais curto, e se deixa arrastar pelos desvios, mais seguros em aparência, mas que o afastam cada vez mais. Toda neurose simula o acordo desejado entre o mundo interior e o mundo exterior: um e outro demonstram a vontade de se deixarem o lugar — cedem-se o lugar — seja que os processos internos tomem consistências, como se toda a realidade aí viesse a se estabelecer, dissolvendo-se todo o exterior pelo contragolpe num nada quimérico; seja que a essência da pessoa confrontada com os processos externos, ao impor sua superioridade e suas exigências, se visse livre sem recorrer à angústia ou à dúvida. Todos nós temos pensado na explicação profunda que o senhor deu do conceito de "inquietante estranheza": surgido do recalqueamento daquilo que, originariamente, nos era o mais familiar, o mais íntimo, este *espectro** sai da sepultura lacrada do passado para semear o medo; mas, detrás desse fantasma que serve para dissimulá-lo, se perfila o espectro dos prazeres, das esperanças mais antigas, aos quais nós temos renunciado. Esta inquietante estranheza esconde todo o vivido do neurótico, até o momento em que isso se exprime numa vertigem e num desvario, onde o "o que é interior?" e o "o que é exterior?" se invertem. Porque, nas brechas abertas pelo recuo da "experiência sã da realidade", nas falhas e lacunas que ela apresenta, vêm depressa se precipitar fantasmas que preenchem os vazios. Ora eles oferecem a miragem da superfície, lá onde espreita o abismo

* Em francês, mesmo no original alemão. [N. da T.]

do nada; ora eles tornam suspeitos os últimos sinais, como se, ao segui-los, nos dirigíssemos em direção aos abismos sem fundo.

Os dois grandes tipos de neurose que nós destacamos, ainda marcantes e distintos no conjunto das afecções psíquicas, a histeria e a neurose obsessiva — correspondem a duas formas parentes da inquietante estranheza; enquanto as pessoas sadias podem experimentar um acesso passageiro, o doente se encontra bloqueado, a ponto de não saber se a sua existência se identifica ou não com ele. Eu sempre tive a impressão de que a predisposição à histeria se ligava, de maneira assombrosa, à confiança em seu desejo que caracteriza o sujeito no estado das expectativas arcaicas — ou seja, à medida que elas não perderam ainda nada de seu vigor natural —, como se tivessem sido satisfeitas e que não se tratasse mais senão de apresentá-las como *fato consumado** à realidade, que, ao negar a existência (assim, a síndrome histérica, que representa a realização positiva do desejo, não seria outra coisa que a imagem invertida, negativa, daquilo do qual é preciso se defender). Eis por que a histeria é uma forma de realidade conquistada com intensa luta, da qual não se perde nunca uma ocasião de reafirmar a existência, para fornecer de novo a prova do consumado, uma vez que esta afirmação interior não é possível senão ignorando a realidade, ao se afrontar contra os desempenhos no real, como se eles não existissem. E, sendo assim, eles não podem aparecer a não ser sob os traços da morte e do terror, como

* Em francês, mesmo no original alemão. [N. da T.]

estranhos à vida, o que suscita uma angústia imensa. Eis por que o sujeito está, aparentemente, desligado do sentimento, e só o descobre quando ele já está no caminho da cura (e que o material fornecido pela lembrança é muito mais de natureza a interessá-lo do que a oprimi-lo. Eis porque, tão frequentemente, o sujeito não hesita em marcar sua predileção pelos *criminosos que têm sido bem sucedidos* ou pelos ladrões felizes nas suas empresas, assim como, nas suas idealizações, que são fruto da sua exaltação, ele não hesita em unir os inconciliáveis, ligando o masculino e o feminino, o sentimento étéreo e a sexualidade mais crua.

Eis porque a explosão histérica se apodera do nosso corpo tanto mais totalmente que, neste único fragmento de realidade — o único que lhe resta — ele tem todo o tempo para se enganar sobre o seu poder de ilusão, em particular quando o sujeito atinge sua maturidade física; por este motivo, o pior que pode acontecer, é a recorrência a práticas sexuais mais infantis, uma vez que o histérico permanece curvado sobre si mesmo e não se engaja numa relação de parceiro. Partindo daí, também se pode fazer a aproximação entre a histeria de angústia e a histeria de conversão, que é a possibilidade de transferir sobre o próprio corpo as angústias, os bloqueios, em processos fisiológicos como as paralisias, as dores, as câibras, que tomam o lugar nessa situação sem saída — até o ponto em que o psiquismo não sabe mais nada a respeito da desordem. É compreensível que a histeria de angústia — ela também, tenha mais a tendência a se descarregar violentamente — porque ela se exterioriza fisicamente quando é expelida — ao longo da “catarse”, da qual

o senhor sublinhou, antes, o papel indispensável. Quanto a mim, eu a vi produzir-se em dois casos onde as pulsões irromperam com uma violência quase psicótica. Na evidência deste paroxismo, no momento em que o processo de cura recebe seu impulso decisivo (poder-se-ia dizer), é ainda a ilusão histérica que se manifesta, intacta, não encetada, tão forte como nos primeiros sintomas patológicos: nós temos a intuição de que a doença está próxima intimamente da confiança na vida, esta força natural própria da nossa natureza humana. Todas as duas se estabelecem numa proximidade imediata uma da outra, e se misturam, selvagememente, nos casos em que a neurose venceu o sujeito. Nos casos de vitória passageira, elas se separam, uma da outra, para tomarem direções distintas.

Quando àquilo que nós denominamos neurose obsessiva, mesmo no estágio de suas primeiras manifestações esporádicas, não há absolutamente necessidade de catarse para que ela seja purgada, porque ela se adere menos ao estado animal, ou melhor, à criatura primária, cuja natureza mal chegou ao estágio da consciência. Nela, o homem é considerado de alguma maneira a um grau superior, mas isto é dizer que ele deu um passo à frente na neurose — sem chegar, entretanto, à expressão extrema da histeria, a qual se situa num recalçamento tão profundo que a indiferenciação primordial do real e da ilusão é restaurada de uma maneira alucinatória. Este estado de recalçamento menos profundo, ao manipular os pontos de contato com a realidade, não é suficiente para torná-los convincentes, nem de um lado nem de outro, e está aí o mal, está aí a fatalidade. A dimensão do desejo *permanece*, embora as

pulsões estejam submetidas às exigências do exterior, que impõem a sua força e a sua autoridade, mas ela não está ao abrigo da suspeita. Entre a submissão experimentada na realidade e o desejo pulsional de se defender, a oposição persiste. Seria preciso que ela se equilibrasse a todo instante para assegurar o dinamismo que dá ao homem normal do tipo obsessivo uma vantagem sensível sobre o homem mais unificado pela natureza. O perigo, mesmo no interior da normalidade, reside na vacilação entre a tendência a se superestimar e a crença de ser inferior, na oscilação do pólo ativo ao pólo passivo, que é muito natural à medida que o desejo imperioso das pulsões deve fazer frente às realidades ameaçadoras da vida. Mas, ao mesmo tempo, em relação ao sujeito que goza de uma saúde perfeita, isto pode se tornar ocasião de excitações, de fricções maravilhosamente estimulantes.

Pode-se, na prática, resolver esta questão examinando-se até que ponto os sentimentos de culpabilidade foram excluídos. O histérico está livre disso porque ele faz barragem a toda lembrança da realidade; mas, em relação a outro tipo de homem mais evoluído, por assim dizer, estes sentimentos tem suas raízes, pelo simples fato de que o acesso à consciência, fundamentalmente, põe diante dele o mundo real e dá *eo ipso* condenação a seus desejos pulsionais. Nós procuramos, então, rejeitá-los e apaziguá-los, mas não conseguimos senão fazê-los enfraquecer, enterrar-se ainda mais. Ou então, nós nos livramos lançando-nos num excesso de abstinência, de docilidade, e daí nossa agressividade se insurge, protesta vigorosamente, e nos faz entrar em conflito com a parte de nós que se liga às pulsões.

Não resta agora senão a fórmula do compromisso “tanto um como outro”, para se subtrair ao reconhecimento total das dificuldades e das decisões a tomar, mesmo nos casos onde há ainda comprometimento, no sentido neurótico do termo, isto é, onde a decisão lúcida seria substituída por uma construção intermediária, um meio-termo que, sem consideração da realidade variável, se repete eternamente. É aqui que se determina o que é “já patológico ou o que é ainda são”, ainda que a passagem se faça insensivelmente de um a outro. É desta manifestação que a neurose obsessiva tirou o seu nome: para arbitrar entre os dois pólos de oscilação, uma mediação de caráter obsessivo foi elaborada.

Da minha parte, eu explico o desencadeamento desse mecanismo pelo caráter já obsessivo da própria dúvida patológica — o oposto exato da reflexão razoável, objetiva, que precede a decisão — o que explica a exacerbação da dúvida até a verdadeira obsessão. A uma escala reduzida, tem-se observado uma forma de superstição em relação às crianças que, em casos de dúvida, preferem confiar-se ao acaso, aos presságios (escolha das calçadas sobre as quais andam, superstições com números, escolha da direita ou da esquerda), à necessidade de decidir. Aí temos a origem do processo que leva, em relação aos adultos, a permanecerem supersticiosos, à obsessão de uma ajuda que virá do além. É a recorrência ao além que é aqui essencial, o que se revela patológico. O sujeito, de fato, considera que, na dúvida, nem a realidade nem o seu espírito de decisão pessoal podem vir em seu auxílio. Não se referindo nem a um exterior nem a um interior, ele tem recorrido a uma parte insignificante que

transcende tanto um como o outro, bem *além* do que é humanamente possível. Ninguém pode se desprender assim do estado de dúvida, a não ser por uma conduta obsessiva, sem alma, às vezes privada de sentido e também que escapa inteiramente aos sentidos: uma conduta inadmissível, por assim dizer, à experiência e à vida. Conhecem-se essas cerimônias rituais cuja disposição, estabelecida nos mínimos detalhes, deve ser reproduzida imutavelmente, e nas quais não podem de maneira alguma ser interferidas as prescrições, sob pena de se ver uma catástrofe aniquilar o universo, assim como o culpável e tudo o que é sagrado a seus olhos: porque não é apenas o interdito que está em jogo, mas uma *obsessão*, que toma a forma de fé.

O senhor já estudou em detalhe o grande descontentamento do público, a convergência entre a neurose obsessiva e a religião, bem antes de abordar, em *Totem e Tabu*, o cerimonial religioso dos povos primitivos. No caso da histeria, já se estava, de antemão, familiarizado com todas as espécies de similitudes entre os estados de exaltação de origem histérica e aqueles que são de origem religiosa. Quanto ao que se tem o costume de designar com o nome de religião, a maior parte do seu domínio reside neste espaço demasiado extenso e profundo que se situa entre a doença e a normalidade humanas: é sob este aspecto somente que se poderia estudar a religião no seu próprio terreno; aí se descobre o caráter normal à origem do que pode conhecer um desenvolvimento patológico no fenômeno religioso, e que conserva, mesmo assim, a marca do nosso ser humano normal e torna, em princípio, possível a cura. Na religião, o sujeito pode encontrar um meio

de superar as decepções, isto é, as aspirações insatisfeitas das suas pulsões, *sem* se expor, particularmente, a tensões perigosas que conduziriam a uma neurose; mas, simplesmente, sustentando como verdadeiro o objeto do seu desejo mais ardente, à medida que esta aparência de verdade seja uma crença geralmente bastante difundida, e onde a própria crença é atestada desde a noite dos tempos, quando a distinção entre interior e exterior na percepção era menos solidamente estabelecida por todos.

Não há dúvida alguma, para mim, em relação a muitos desses indivíduos, de que esta conversão chegou no momento exato para evitar-lhes a neurose; da mesma maneira, temos descoberto (é o objeto dos estudos que começaram a partir de *Totem e Tabu* e aos quais G. Roheim, notadamente, deu um impulso decisivo) que os estados que, para nós, daqui para frente, relevam unicamente da patologia, exprimiam, antes, tendências gerais de um psiquismo normal.

Não é, portanto, raro que, hoje em dia, o sujeito predisposto à neurose, tomado entre a multidão daqueles que compartilham a sua fé, se encontre livre do isolamento patológico ameaçador, no qual ele jogaria o seu delírio particular; o mundo corrigido e embelezado de seu delírio tem para ele uma existência real. Em lugar de ter a necessidade de se estabelecer uma trincheira onde ele estaria preservado da irrupção brutal da realidade, ele se encontra, por assim dizer, numa reserva natural protegida, onde até mesmo os animais predadores adquirem um ar doce — ainda que, em determinados lugares, esse domínio protegido custeie uma região selvagem das mais inquietantes. Assim, seria feita, de bom grado, uma campanha pela propagação da fé, se o reverso

da medalha não tivesse a quem tornar sonhador. Porque é verdade que o recalçamento não se exercita impunemente, e que a visão otimista obtida pelo mascaramento dos terrores reais tem, em contrapartida, o surgimento de fenômenos que nos desorientam pela sua inquietante estranheza. E, da mesma maneira, esta falsificação — ainda que ela seja universalmente autorizada — não se realiza sem que com isso sofra a parte de realidade que não foi integrada: toda realidade que, em si, teria merecido ser vivida, teria podido ser amada, perde suas cores. Denegrindo a realidade terrestre, dá-se nascimento a uma realidade diabólica: todo objeto iluminado da luz celeste lança sombras infernais; sem isso, com efeito, o divino não poderia se destacar nitidamente; ele se tornaria um deus sem sombra, como Schlemihl¹, traindo, assim, o caráter contra a natureza do conteúdo da fé. Existe sempre uma correlação estreita entre o ato de “satanizar” e o de “divinizar”; a divindade se enriquece daquilo que o homem, livremente, se despoja, e é a caridade divina que vem rematar a pobreza do homem, conferir-lhe, falsamente, o caráter de uma lei natural. Ninguém pode aspirar à felicidade sem esta tragédia latente, e não existe nenhuma ressurreição na fé, atrás da qual não se perfila uma crucificação.

Entretanto, notam-se variantes, segundo as quais se observam, em relação ao homem, tendências para um hábito mais histérico ou mais obsessivo. Sim, no

1. Schlemihl é o herói de um romance de Chamisso (1814). Ele vendeu sua sombra ao demônio em troca da bolsa inesgotável de Fortunatus.

primeiro caso, nada adquire um aspecto trágico para aquele que se encontrou agarrando-se à fé, simplesmente porque este recurso lhe estava sugerido pelo espírito do tempo e por sua educação, e porque se ajustava perfeitamente à linha do seu otimismo o fato de privilegiar sem dificuldades as verdades mais agradáveis e outorgar-lhes fé. Em consequência, ele adquire o hábito de se instalar naquela poltrona confortável para repousar. São tais "sedentários" que constituem, talvez, a comunidade de crentes numericamente mais importante do mundo. Porque, cada vez que a situação o exige, eles recobrem a consciência da sua pertença comum; eles são levados muito naturalmente à exaltação, atingindo sem esforços os cumes do sentimento, sem ser, de maneira alguma, suspeitos de histeria. A base de sua fé permanece muito banal; de certa maneira, eles cometem involuntariamente um engano, servindo-se disto que outros, pela intensidade de sua fé, têm consolidado, tornado acessível e dotado de um valor universal.

Estes fregueses de grandes lojas, que, por um preço razoável adquirem um travesseiro ou uma muleta, estes medíocres felizes que têm sempre a tez florida, estão bem afastados da outra espécie de felicidade que se encontra na fé. Desta felicidade participam aqueles que, justamente, foram primeiro criadores, na comunidade dos crentes simples. O Deus benfeitor e compassivo não nasce senão do fervor com que é exaltado, com que é enfeitado, com que é magnificado, da mesma forma que um ícone bem simples, de latas ou de latão, se põe a resplandecer quando está revestido de uma roupa dourada ou ornamentada de jóias. Àquele que se faz o criador de seu criador e que, neste ato, libera sua ener-

gia espiritual produtiva, a fé confere um dom essencial, bem mais do que poderia fazê-lo a prática de uma prece atendida. A chaga nascida de seu dilaceramento — o ímpeto das pulsões, a ambição de dominá-las na ascese — se fecha de novo na criação, no próprio processo produtivo, pelo simples fato de ter sido possível tal processo. No sentido estrito do termo, somente homens tais têm seu lugar no mundo da religião. Só que, deles, não se poderá dizer tudo de boa fé: são seus desejos que se talham um deus correspondente à sua vontade; porque, o essencial, aqui, é mais a profundidade de uma inconsciência porque a *partir da impressão de Deus, revela o homem a si mesmo*. O homem se descobre nesta refração da divindade sobre ele. O que é um dado de nossa natureza humana — o dilaceramento entre a segurança na qual vive a criatura e o entusiasmo que leva o homem a estender sempre mais o domínio do consciente — se encontra em tais almas, dominado e assumido num ato inconsciente, que faz do homem, pela própria força de seus dons de criador, o ser que recebe.

Mas isto é apenas uma parte da experiência religiosa, e o que resta a dizer é espantoso. Na verdade, esta maneira de crer, a única que não é aviltada e que constitui um cumprimento, não pertence senão ao *homem que duvida*. Eu me explico: isto que, na fé, o submete à sua própria força criadora como um produto de seu inconsciente deve necessariamente permanecer, um pouco artificialmente, à parte da consciência, uma vez que ele encontrou para ela uma palavra e uma forma, como os objetos da crítica consciente. Se não, isto seria — em lugar da felicidade que colhe o artista da sua obra e da sua cria-

ção — o pressentimento cruel da verdade que iria se impor. Não se vê que, na totalidade das representações, só uma realidade terrestre pode servir de imagem, que Deus não pode se apresentar senão como uma espécie de vizinho gigante, que existe sob o modo fantasmático ou real, como uma gigantesca reprodução que a alma recebe através de seus atributos mais humanos? Tudo o que se atribui a Deus existe sobre a terra: assim, a hóstia que vem de uma padaria, o vinho da Ceia, que veio da vinha e do lagar, a Revelação — este jogo de uma ironia diabólica. De modo que se pode ter o sentimento de ofender a Deus ao nos perguntar se não o constitui outra coisa, se não se o confunde com uma realidade terrestre, à nossa imagem.

Todas as outras dúvidas, aquelas que podem ser encontradas na sociedade compósita dos “homens piedosos”, e até a angústia da alma do bom burguês preocupado com a sua salvação, se mostram mínimas, fúteis, em relação a esta única, a esta dúvida formidável, magistral, a suspeita de ter permutado a Deus, de tê-lo ofendido entregando-o ao terrestre, de ter abraçado seu contraditor em lugar de abraçá-lo. Porque esta dúvida é a *própria fé*. A fé não é senão o envoltório frágil desta *dúvida*. Trata-se de compreender que, em momento algum, se pode chamar Deus com o desejo de que ele se apresente como um homem a um outro homem, que ele esteja lá, como uma coisa que não seria onipresente; *ele não deve existir a partir de casos deste gênero, a partir de instantes deste gênero*. Trata-se de compreender que o culto de Deus é já um nome para um vazio, para uma lacuna na piedade, onde residem, de antemão, a perda e a renúncia, uma necessidade de Deus,

porque não há posse, à medida que, em última instância, Deus não poderia existir como Deus senão onde “não há necessidade” dele. Quem quisesse utilizá-lo não teria mais “Deus” mas alguma coisa que se pode apontar com o dedo, porque se o leva a tomar, de uma maneira ou de outra, uma forma visível, terrestre, imutável. Assim, a religião, destinada a avaliar o peso da existência, a consolar do delírio, estabeleceria ao homem, desde que ele a tome verdadeiramente a sério, uma exigência suprema, que aumenta, inevitavelmente, com cada uma das oferendas com as quais o homem cumula ao deus, e que o faria, assim, esquecer as misérias da existência. Para o homem piedoso, disposto a acolher a Revelação, Deus continua a cerrar a capucha que encobria o seu rosto; para permanecer aí, escondido, sem que nada o traia: é justamente assim que ele *Existe*. Tudo o que se desenvolve aí forma a experiência mais profunda talvez suscetível de recobrir o fundo original, de costear o abismo da alma humana, sem abandonar a margem da saúde. A fé é proximidade da dúvida, a posse é proximidade da separação, e é o que permite, ao mesmo tempo, triunfar inconscientemente do delírio. Jamais se poderia reduzir a dimensão disto expondo à luz da razão, reduzir a parte do “delírio” fazendo intervir nele a “verdade” no sentido conceitual. Este processo é o fruto do que existe de menos banal em nós, homens, ainda que, ao vê-lo, nós nos calemos para aquiescer a esta afirmação de um velho Pai da Igreja: *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*.*

* Ninguém contra Deus, a não ser o próprio Deus. [N. da T.]

Meu interesse pelo “homem piedoso” remonta a muito longe. É um dos problemas que não têm cessado de me preocupar durante quase toda a minha existência, enquanto que, para o senhor, ao contrário, ele faria apenas parte disto que o senhor sempre considerou com um olho crítico; e, entretanto — sob o ponto de vista científico —, estamos perfeitamente de acordo (o senhor me escreveu ainda recentemente: “De acordo, como no passado”). Mas, eu creio, entretanto, perceber às vezes, em relação ao senhor, certa reserva prudente: esta convergência dos nossos pontos de vista não se limita essencialmente à “religião do comum dos mortais”, àquela da qual a sua obra *O futuro de uma ilusão* fez tábula rasa, o tanto quanto pôde? Não nos esqueçamos de que, no nosso próprio campo, vozes se têm levantado para nos alertar quanto a irmos longe demais, ou seja, por assimilarmos projeções grosseiras do desejo do divino às “espiritualizações” das quais ele é objeto. Que estou dizendo eu? Para torná-lo bem científico, têm-se passado conteúdos religiosos sob a luz da filosofia ou da ética. Mas o senhor me conhece o bastante

para saber que nada me repugna tanto quanto despir Deus de seu velho roupão para vesti-lo com um traje mais apresentável, a fim de introduzi-lo na alta sociedade. Que inépcia seria começar por isso! Com efeito, não é graças a nossos pontos de vista esclarecidos que chegamos à piedade: esta procede, ao contrário, da violência de nossas representações mais infantis, e o fetiche mais grosseiro permanece como objeto de uma alta veneração, ao lado de um Deus perfeitamente esotérico, tal como ele se desprende da evolução (ou da complicação) da história das religiões. Fazendo-o entrar nas categorias abstratas sempre mais restritivas, nós o confundimos ainda mais irremediavelmente com nós mesmos.

Eis por que é lamentável que as correntes mais liberais no interior da teologia — e mesmo recentemente, da filosofia moderna — tropecem justamente aqui. O Bom Deus, estando arriscado a desaparecer dos olhos deles, não tendo mais estatuto bem definido — à medida que não há mais o direito de fazer causa comum, ingenuamente, com o terrestre, nem de reproduzir disso, aproximadamente, a realidade de um além — erra em busca de substância, tomado entre os ilusionistas que negam sua existência e os crentes que negam a soberania do entendimento. Até o momento em que Ihe é necessário decidir-se a permanecer a meio-caminho, isto é, a fazer o inverso disto que o senhor Ihe propôs — deixando-Ihe a ilusão, mas tomando-Ihe o futuro — ele se recusa a ser pura ilusão, argumentando que ele é, se não ainda um Deus presente, pelo menos um Deus do futuro.

Este Deus em devir, que não toma forma senão pouco a pouco, que espera da razão exatamente o

que ela tem recebido dele, se inspira largamente, modernizando-o, no velho Hegel. Será necessariamente real um dia, porque ele é um ser dotado deste alto grau de razão que o gênero humano imagina ter atingido. A imaginação, condição necessária a toda crença, está assim fadada a devolver ao gênero humano uma imagem favorável dele mesmo, que o lisonjeie extremamente. Aquilo que, na maneira de ver do crente autêntico, se situa a um nível extremo de profundidade inconsciente (a tendência inevitável ao antropomorfismo) é aqui alçado até a consciência, colocado numa iluminação agradável, diante de uma imagem de si complacente.

É assim que a orientação essencial da piedade se inverte: em lugar de conhecer a quietude no seio de uma realidade que nos engloba, quer sejamos pequenos ou grandes, quer a consciência de nosso eu pessoal esteja consolidada ou cortada, nós nos precipitamos em todas as formas de suficiência: pois que é verdade que Deus tem necessidade do brilho de nossa grandeza para existir, *esta existe*, mesmo se Deus não existir ainda. À força de repetir com insistência que nossa vida deve se elevar até o heroísmo sublime para que Deus venha, nós não cessamos, manifestamente, ao adotar este compromisso entre crer e pensar, de nos afastar daquilo que está à origem de toda piedade. Este olhar que, mergulhado no fundo de nós mesmos, se levanta irresistivelmente até o mais alto de nós, trai, assim — quando nem mesmo o indivíduo tomaria consciência disso, em última instância! —, sua motivação mais íntima — como ela já está neste célebre grito de Nietzsche: “Se houvesse um Deus, como suportaria eu a idéia de não ser Deus?”

O que nós temos elaborado mais acima não é senão o eco enfraquecido desse grito. De que profundezas tão grandes — na verdade tão grandes, que Nietzsche arrancou sua confissão dos abismos mais profundos — subiu a força que abalou o seu pensamento? É o martírio de uma vida inteira passada em busca de um substituto de Deus. Eis a verdade que Nietzsche pôs a nu: o homem de ontem ou de hoje, com a consciência aguda por estar entregue ao perigo da abstração, não faz senão começar, lentamente, a dar-se conta do ato que ele cometeu “ao matar Deus”; ele sente apenas ainda o “cheiro do cadáver” e ainda não adquiriu a capacidade de assumir seu ato. Como sempre, Nietzsche foi excessivo na conclusão que ele tirou disso no plano psíquico: ele rejeitou, esquematizou este homem cuja fixação ao pai fez dele um parricida, e com ele toda a fraqueza humana (sua fraqueza, como se ele tomasse sobre ele a fraqueza da humanidade). Esta verdade inter-vém ainda nas conclusões às quais conduz sua filosofia. Ela o induziu ao único lugar onde se realizou a passagem do aforismo à conotação psicológica de uma doutrina: ela o conduziu à profecia que constitui a idéia do Retorno. Com quais conseqüências? Exceder a gravidade extrema do destino do homem (*seu destino*), agravá-la da única maneira ainda possível: dizendo que esta gravidade não é jamais vencida, que, de toda eternidade, ela volta. Nietzsche foi aquele que, de alguma maneira, promulgou este (decreto), significando sua vontade de tomar, assim, posse de “milenários”, como ele deixaria “sobre a cera” a impressão de sua mão — não seria preciso, na verdade, que aquele que agisse assim, o homem que leva, que forja tais pensamentos, fosse um super-

homem? Aqui, a angústia do fundo da qual se está decidido a colocar um ato desta gravidade suprema emerge bruscamente, para levantar-se a um grau vertiginoso de arrogância. Ela não poderia medir-se senão com um Deus — e eis que se é o Deus. Que se está imposto ao detrimento do homem rejeitado, fulminado, que implora em vão por ajuda, este homem que também se é. Até nas imprecações que ele lança contra o cristianismo, Nietzsche deixa transparecer o horror que o tomava ao espetáculo deste infeliz mendigo, da mesma maneira que, na sua veneração pela “Besta loira”, se faz luz a vontade que o ruma: viver na segurança que dá o instinto e, poder assim, ultrapassar Deus, sem manifestar o esforço gigantesco que requer sua busca constrangida em definitivo por *pregar* o nada para cobrir o grito do nada. Não se pode tornar-se por menos “produtor de Deus” e, por esta razão, é fatal propagar tais ambições.

Mas, eis o milagre: o que, em relação a estes homens superiores, pela grandeza de sinceridade deles, traz a marca do gênio, isto que eles nos comunicam do mais íntimo do homem, disto que se vive no segredo do inconsciente, eis que isso fala já, sonha, tateia nas declarações dos homens simples, assim que eles se dirigem a seu deus. A ingenuidade, a espontaneidade com a qual eles levam a deus seus desejos e seus delírios os dotam, para falar deles, de uma eloquência que não se encontra senão raramente por toda parte, se isto não está no sonho verdadeiro. Tomemos as mesmas produções, saídas do ser profundo. Uma vez que, em épocas mais tardias, em relação aos sujeitos “cultos”, elas são elaboradas a partir de um nível de consciência

superior, elas permanecem a meio-caminho do genial e do infantil; mesmo se suas contradições, exacerbadas ao mais alto ponto, pareçam ser adoçadas, aplainadas, à “prova da realidade”, signo de uma consciência maior, elas são, entretanto, esvaziadas de seu conteúdo profundo e não subsiste aí senão um resíduo de contradições.

Na nossa investigação psicanalítica, nós somos, portanto, levados a tirar, como de uma fonte de água corrente, no fundo de experiências e de representações religiosas, tanto em relação aos povos antigos como em relação ao indivíduo contemporâneo (é preciso citar, em primeiro lugar, o *Deus pessoal e o Deus alheio*, de Th. Reik, assim como seus estudos sobre o blasfemo), e nós estamos ainda longe de ter conduzido eficazmente nossa tarefa. No *Diálogo com a divindade* — é o nome que se amaria dar-lhe — se abre diante de nós, como um livro de imagens, da primeira à última página, todo o leque dos desejos humanos, sem disfarce, até o momento em que nos espectadores, estremecendo a uma lembrança, cremos reconhecer isto que nossa alma, colhendo na nossa própria infância, exprimiu um dia, com a mesma fatura ingênua e franca: quando os fantasmas do nosso mundo interior vêm à luz, de maneira grosseira e primitiva (como são desenhados os objetos nos desenhos das crianças), o que era ínfimo tornando-se maior que à natural, o que era grande tendo-se repetido, todas as coisas sendo empilhadas umas sobre as outras, sem necessidade da perspectiva, para estarem igualmente próximas do coração paterno, da orelha que ouve a prece, e todas as coisas sendo ditas sem a barreira do pudor, garantidas por uma caução contra os escrúpulos morais.

Nesta maneira de se dirigir a Deus, a projeção de Deus toma ainda, às vezes, manifestamente, o aspecto de um reflexo ingênuo, espontâneo, aquele do homem-menino confiante em sua saúde — da *criatura* confiante que, na fé, se conforma candidamente com sua existência. Mesmo quando ela fez cem vezes a experiência da decepção ou da contradição nas tribulações de todas as espécies, a criatura não fica aí menos ligada a uma pátria, enquanto que nós, estabelecendo uma oposição muito consciente entre o mundo e o eu, nós nos perdemos. Se se quer conhecer o ponto de onde, em última instância, nós obtemos uma semelhante confiança, nossa confiança original de seres humanos, nós diremos: nós somos igualmente criaturas nascidas de uma mãe, e, por isso, sem estar ainda diferenciados nós acolhemos o mundo como nós mesmos, e depois, saídos deste estado onde acreditamos nos identificar com ele, nós construímos a ponte do “amor” para superar as distâncias que se acusam sempre mais.

Mesmo a representação de Deus constitui uma projeção erótica deste tipo. Se os pais que nós amamos são, a nossos olhos, dotados de poder e de bondade em tais proporções, é pela simples razão de que nós encontramos o caminho do mundo sem *estarmos ainda desligados deles*: eis por que eles são, como precursores do deus que deve substituí-los em consequência, o objeto de uma tal *adoração*. Esta não é outra coisa senão uma tela de recordação surgida desta obscuridade para onde deslizaram nossas impressões primeiras antes que nós aprendêssemos a estabelecer uma separação cada vez mais nítida entre o eu e o mundo. Eis por que, *desde sempre* o ser mais amado recebeu em partilha a nossa

adoração, e, mesmo uma vez passada a embriaguez efêmera dos sentidos, a conservou, tal o caroço no coração do fruto, como o fundo de sua alma. Porque, da mesma maneira que nós acedemos à nossa identidade pelo nascimento, este dado do nosso ser carnal, é na nossa carne somente que está conservado este dado original, este ponto de onde nós partimos para chegar, no amor, ao “tu”, passando da relação com o parceiro mais semelhante ao homem ao último abraço cósmico.

É significativo, este respeito, que toda representação de Deus, qualquer que ela seja, se defenda de ser concebida numa total abstração que a faria sair fora do domínio do *erótico* — uma vez que é o erotismo só que lhe faz tomar *consciência*, que restabelece o contato com o ser carnal original. Não é por acaso que sejam os homens mais piedosos justamente os que, freqüentemente, têm atraído a atenção sobre a correlação profunda existente entre religião e sexualidade, apesar da reprovação terrível que se liga ao estabelecimento de tal parentesco. Ainda que se estabeleça sempre o antagonismo entre os dois, não basta dizer que entra na composição do gozo um elemento da natureza que corrompe a pureza do religioso nem que o gozo revela de uma concepção primitiva: é aí, bem ao contrário, que se estabelece a união íntima, profunda; da prece e do sexo, numa relação de interdependência constante.

Isto não é para se ligar ao fato de que esses estados de exaltação, nos quais a intensidade do sentimento faz estourar o mais brutalmente os limites de nossa consciência razoável, não podem se descarregar senão transgredindo as fronteiras do corpo e transbordando sobre seu território? É somente não

ultrapassando um único meio de afetividade que nós permanecemos no quadro do sistema onde as impressões do espírito e as emoções da alma são cuidadosamente distinguidas umas das outras. Mas ele, o corpo, recolhe o excedente para distribuí-lo generosamente sobre estas experiências duplas que nos são familiares em nome da prática da sexualidade, onde emoção física e emoção psíquica coincidem. E, portanto, justamente quando nós nos imaginamos estar livres da carne, fora de nós, que nosso ser carnal, permanecido ingenuamente fiel, nos acolhe, une os dois no calor de um mesmo sangue, e, nele, nos abre ainda um espaço. É porque as representações de natureza espiritual são aquelas que se mostram para nós menos desprovidas de sexualidade, simplesmente porque a sexualidade toma sua fonte numa profundidade maior, porque ela não se reduz a estes delgados filetes que pode aí perceber o nosso ser consciente. As expressões “em alto”, “em baixo”, cessam de ter um sentido, da mesma maneira que as palavras “elevado” e “profundo”; um é sempre, ao mesmo tempo, a raiz do outro. Quer isto seja na ascensão ou na queda, na adoração ou no prazer carnal, a experiência vivida *na sua plena dimensão* não é contestável senão para o espectador que lhe fica exterior, aquele cujo espírito funciona ao modo da distinção — única maneira de dar conta disso no plano da consciência — em lugar de procurar compreendê-la do interior, único passo que fecha o anel.

Na verdade, nós não saímos jamais do todo formado por um e outro; é uma coisa que nós “sabemos”, independentemente de todas as distinções operadas por nossa consciência. Este estado de ingenuidade, no qual um toma o lugar do outro, onde

adoração, e, mesmo uma vez passada a embriaguez efêmera dos sentidos, a conservou, tal o caroço no coração do fruto, como o fundo de sua alma. Porque, da mesma maneira que nós acedemos à nossa identidade pelo nascimento, este dado do nosso ser carnal, é na nossa carne somente que está conservado este dado original, este ponto de onde nós partimos para chegar, no amor, ao “tu”, passando da relação com o parceiro mais semelhante ao homem ao último abraço cósmico.

É significativo, este respeito, que toda representação de Deus, qualquer que ela seja, se defenda de ser concebida numa total abstração que a faria sair fora do domínio do *erótico* — uma vez que é o erotismo só que lhe faz tomar *consciência*, que restabelece o contato com o ser carnal original. Não é por acaso que sejam os homens mais piedosos justamente os que, freqüentemente, têm atraído a atenção sobre a correlação profunda existente entre religião e sexualidade, apesar da reprovação terrível que se liga ao estabelecimento de tal parentesco. Ainda que se estabeleça sempre o antagonismo entre os dois, não basta dizer que entra na composição do gozo um elemento da natureza que corrompe a pureza do religioso nem que o gozo revela de uma concepção primitiva: é aí, bem ao contrário, que se estabelece a união íntima, profunda; da prece e do sexo, numa relação de interdependência constante.

Isto não é para se ligar ao fato de que esses estados de exaltação, nos quais a intensidade do sentimento faz estourar o mais brutalmente os limites de nossa consciência razoável, não podem se descarregar senão transgredindo as fronteiras do corpo e transbordando sobre seu território? É somente não

ultrapassando um único meio de afetividade que nós permanecemos no quadro do sistema onde as impressões do espírito e as emoções da alma são cuidadosamente distinguidas umas das outras. Mas ele, o corpo, recolhe o excedente para distribuí-lo generosamente sobre estas experiências duplas que nos são familiares em nome da prática da sexualidade, onde emoção física e emoção psíquica coincidem. E, portanto, justamente quando nós nos imaginamos estar livres da carne, fora de nós, que nosso ser carnal, permanecido ingenuamente fiel, nos acolhe, une os dois no calor de um mesmo sangue, e, nele, nos abre ainda um espaço. É porque as representações de natureza espiritual são aquelas que se mostram para nós menos desprovidas de sexualidade, simplesmente porque a sexualidade toma sua fonte numa profundidade maior, porque ela não se reduz a estes delgados filetes que pode aí perceber o nosso ser consciente. As expressões “em alto”, “em baixo”, cessam de ter um sentido, da mesma maneira que as palavras “elevado” e “profundo”; um é sempre, ao mesmo tempo, a raiz do outro. Quer isto seja na ascensão ou na queda, na adoração ou no prazer carnal, a experiência vivida *na sua plena dimensão* não é contestável senão para o espectador que lhe fica exterior, aquele cujo espírito funciona ao modo da distinção — única maneira de dar conta disso no plano da consciência — em lugar de procurar compreendê-la do interior, único passo que fecha o anel.

Na verdade, nós não saímos jamais do todo formado por um e outro; é uma coisa que nós “sabemos”, independentemente de todas as distinções operadas por nossa consciência. Este estado de ingenuidade, no qual um toma o lugar do outro, onde

um se identifica com o outro, este estado que é o próprio da criatura, da infância do gênero humano durante um longo momento, ilustra a verdade da palavra de Novalis: o primeiro homem foi o primeiro visionário, isto é, um ser que, corajosamente, recusou-se a crer que se podia simplesmente isolar uma realidade exterior do que não pode ser apreendido senão do exterior. É pouco a pouco somente que a consciência, ao agudizar-se, opera a separação: a identificação é posta em lugar retirado atrás da única opção da imagem simbólica (o “símbolo”, no sentido que nós lhe damos na nossa concepção psicanalítica, significa: representar a presença de uma lembrança que tem deslizado do recalçamento através de uma formação substitutiva, na qual sua significação busca apontar). É desta maneira indireta que, pelo homem (acontece o mesmo nos casos patológicos, para o sujeito que rejeita e o doente, para quem o sintoma substitui o “símbolo”), a homogeneidade da vida consciente e inconsciente permanece mantida como antes. Subsiste sempre uma tira muito delgada da *terra de nenhum homem*, onde se reencontram os dois tipos de experiência, quaisquer que sejam para os outros a aparente heterogeneidade deles, sua hostilidade recíproca.

Eu gostaria de evocar aqui a Ferenczi, que (como sempre) faz a reflexão mais penetrante. Ele diz que a nossa alegria de formar símbolos não existe “para ser assimilada unicamente a uma maneira de nos poupar um esforço intelectual” (portanto, não é unicamente — como é o caso da técnica do chiste — uma vantagem do ponto de vista da economia do psiquismo), mas “poderia ser que aí houvesse, detrás dela, o prazer particular que nós temos de re-

encontrar (...). A tendência a reencontrar o que se tornou querido para nós em todos os objetos do mundo exterior é provavelmente também a fonte da atividade simbólica”. Há muito tempo que deixamos de julgar (como o fazia ainda M. Pelletier ao falar de Jung) que *o símbolo não é senão uma forma muito inferior do pensamento**. Nós lhe reconhecemos, por assim dizer, sua própria lógica, o que o sueco I. Lindquist exprime melhor, dizendo: “certamente, no domínio do simbólico, a proposição ‘A não é não’* A’ perde seu valor lógico, mas é somente no caso onde as numerosas semelhanças entre os As de diversas espécies poderiam infligir uma contradição que faria com que se tomasse este princípio exclusivamente a sério.”

Há tão longo tempo que o símbolo se inscreve no prolongamento imediato das identificações que, de alguma maneira, estão conservadas nele, que quase não é possível falar de religião, e esta permanece agora muito estreitamente ligada à sua forma primitiva: a magia. A magia, ritos e costumes atualizam o que o homem encerra ainda em si, como um dado evidente da sua natureza, o sentimento de ser, em última instância, solidário ao mundo estranho que lhe *faz* frente, com todas as suas virtualidades assustadoras. Rito e costume, na religião, unem *de fato* o homem e o mundo; eles realizam a consumação dessa união — em lugar de formular a seu respeito uma teoria ou uma doutrina. (Eu gostaria demais de citar outra passagem, esta bela frase de S. Reinach: *Os ritos tendem a*

* Em francês, no original em alemão. [N. da T.]

divinizar o homem. (...) Graças à magia, o homem toma a ofensiva contra as coisas, ou melhor, ele se torna o chefe da orquestra no grande concerto dos espíritos que zunem às suas orelhas).*

Onde é preciso situar o verdadeiro ponto de partida de toda religião? Pensa-se que ele se estabelece quando a divindade da qual se paramenta o homem no estágio mágico tomou um rosto específico, se objetivou nas figuras de deuses. Mas é aqui também que começa a se colocar os problemas inerentes à história da religião. Porque, no fundo, o que acontece? O homem, que tem progressivamente melhorado o seu conhecimento e a experiência em contato com o mundo que lhe faz frente, dá forma a seus deuses integrando neles impressões da realidade; toma o exterior como modelo e conforma os deuses aos desejos e às aspirações exteriores. A espontaneidade do ser confiante na existência — digamos, da criatura que não está ainda totalmente isolada do exterior — cede lugar a atitude do cren-te, numa conduta que requer uma fé consciente, na qual a objetivação não é mais simples reflexão espontânea da imagem, mas impressão marcante de estruturas intermediárias. Como poderia ser de outra maneira? O conhecimento do mundo, incontavelmente em progressão e de uma importância capital, vê-se conferido, por acréscimo, de uma tarefa anexa: ela deve nos servir, com suas formas e cores, para elaborar um conhecimento do mundo do além; este se encontra, inclusive, praticamente no lado oposto daquilo que releva da pura magia, à

* Em francês, no original em alemão. [N. da T.]

medida que ele oferece garantias que são tudo menos mágicas — precisamente porque o que está em jogo não é simplesmente a virtude do símbolo, e muito menos a conservação da identidade com o mundo. Bem ao contrário, ele põe no devido lugar os mandatários autênticos que transmitem o divino através do real.

Mas o passo decisivo que tem sido assim superado não é, talvez, o que há de mais perturbador no desenvolvimento inexorável do processo. Na verdade, do mesmo modo que as divindades se definem em função dos desejos, do refúgio esperado, que elas se incham de esperanças desmesuradas que o homem estabelece para elas, assim se corre o risco da contrapartida dos desejos humanos: a angústia que se apodera do homem no pensamento da desgraça, da morte, do aniquilamento. Quando a criança, no limiar de sua nova experiência, está tomada da nostalgia do seio materno, e que se desperta nela, não obstante, o desejo de viver, de se afirmar agora a despeito de tudo, por não estar ainda ligada ao “mundo”, nós supomos, no caso normal, que estas duas vontades se equilibrem reciprocamente, exercendo-se sua influência conjunta como um estimulante; que a vida recolhida na fonte da existência materna se encarne na existência do indivíduo. Mas, se entretanto, como é o caso nas religiões onde tomam corpo os deuses que o desejo forja, o que se teme toma também uma consistência real, e então sobe, da obscuridade materna, o horror do aniquilamento, “obscuro”, não qualificando aqui o que não tem cores, o que está cerceado, invisível, em segurança, mas, ao contrário, aquilo que compromete por combater toda claridade, toda cor. São divindades

de duas espécies que se encontram, assim, face a face. Aí estão nossos desejos, aqui estão nossas angústias, que se dão livre curso; aí os deuses não têm mais as promessas das quais eles eram pródigos, e, aqui as divindades adversas ameaçam aniquilar o que já existe. Se, nas religiões, são sempre as representações mais primitivas da divindade que têm mostrado o rosto mais terrível, o mais sombrio, o mais cruel, isto não é somente porque elas estão destronadas pelos deuses que lhes sucedem, e, portanto, rebaixadas, escarnecidas por eles; há mais: é lá que se lê toda a evolução do espírito que se volta sempre mais em direção à claridade na existência e em direção aos quadros da consciência, dos quais os deuses mais tardios tiram seu caráter próprio. Entretanto, pelo fato de que esta heterogeneidade se integra, em nível conceitual, a um edifício gigantesco; que ela se traduz à escala do divino, chega-se aí, em relação ao homem, a uma atitude dualista em face da realidade. As duas linhas que partem em direção da vida, que se separam no momento do nascimento, da entrada na humanidade, se combatem em lugar de se equilibrar, porque, em face do mundo situado em cima dele e fora dele, o homem se encontra numa ansiedade sempre mais radical.

Eis aqui o ponto, justamente, onde a religião, na sua construção, se embrenha ainda mais longe no caminho da patologia. Colocado entre a estreiteza do seu campo consciente e a extensão do domínio inconsciente, o homem reduz este espaço até fazer dele a porta estreita da morte; por outra parte, a preção de uma ilusão, ele dobra o campo limitado do consciente, do qual ele faz uma sucursal ocupada pelas formas divinas. É assim que um passa ao outro,

semeando a confusão, e que os lugares conferidos a cada um deles são trocados reciprocamente. E o homem, de qualquer lado que ele se volte, qualquer escolha que faça, se encontra colocado de maneira injusta. Porque não há saída, fora daquela à qual as religiões acabam por levar: a *aspiração à redenção*, a *doutrina da redenção*. As religiões que têm um fundador esperam encontrar nele o homem que, magicamente, os livrará daquilo que elas não podem mais combater por meios naturais. O redentor é este velho mágico que ele tem conservado nele — se só se considera o começo ou o fim; o ser dilacerado, desesperado, recorrendo a ele reencontra a via mais antiga da salvação: o do que, na origem, ligava o humano no seio primordial. O peso que se descarrega sobre os ombros do redentor é a angústia humana, mas, em última instância, o homem não pode experimentá-lo senão como uma falta da qual ele carrega a responsabilidade, como uma tara irremediável; o homem não pode senão sentir-se culpado de ter-se tornado homem, loucamente temeroso de viver a sua condição de homem, e desesperado por aquilo que lhe ata — pés e mãos — sempre.

O que se manifesta aqui sob a forma do desejo de redenção toca às camadas conflitivas mais subterrâneas da natureza humana e não poderá jamais, por isso mesmo, ser totalmente suprimido com o desenvolvimento do entendimento. E, muito frequentemente, em relação àqueles a quem parece faltar esta dimensão, a “superfície” não é senão uma aparência, no sentido literal do termo. Se, justamente aí, vêm substituir, numa profundidade maior, tentativas de recalçamento da angústia existencial, ídolos que tomam o lugar de deuses e todos os atos (por

exemplo, os excessos práticos ou eróticos) que dão a impressão de vir em ajuda, mas que, na verdade, desviam os sentimentos para outras esferas. A atitude que consiste em sorrir-se, ignorando a necessidade humana de redenção, como se ela só valesse nos casos de angústia superficial, aos quais só se estaria exposto apenas uma vez, e nos quais a razão, e não a superstição, nos seria de algum refúgio, é frequentemente uma maneira de nos iludir a nós mesmos, da mesma maneira que a religião, sob a cobertura de proteger-nos, nos ilude. Se alguém pudesse verdadeiramente se livrar disso vivendo à superfície de si, sem um olhar para as profundezas da existência, estaria próximo, de antemão, daquilo que Schopenhauer chamou de “o mesmo infame”.

Mas não nos esqueçamos do outro aspecto da questão, a saber, o mal-estar que nós experimentamos em face do fenômeno religioso, à medida que a religião impede de chegar ao domínio da existência, o que é, no entanto, seu desígnio confessado. Porque a oposição não é tanto entre “saber” e “crer”, como entre o desejo impetuoso de ir em direção ao real e aquele de iludir a si mesmo. Antecipando sobre o domínio da existência, concretizando-a numa visão piedosa, a ilusão mantém uma separação entre nós e a experiência original da existência que se apodera de nós, que nos aterra. Não há senão a experiência vivida para mergulhar até as profundezas, até as camadas onde a vida e a morte tocam uma na outra, onde, “concretamente”, elas se tornam sem importância. Daí vem que, por vezes, nas análises terapêuticas, tem-se a impressão de ver, sob o efeito da salvação, fundirem-se todas as crenças que a educação tinha inculcado, ou que o sujeito havia fabricado ele mesmo.

É, então, como se o analisando, envergonhado — pelo próprio fato de sua ligação fervorosa com o conteúdo de sua fé —, se desse conta de que não fizera outra coisa além de se enganar, servindo a seus próprios objetivos mórbidos, os quais ele havia assimilado à sua neurose e reduzido à mesma miséria. É uma angústia extraordinária que age aí como uma constrição formal, reagindo o sujeito pela crença obsessiva na realização dos seus desejos — e não há angústia extraordinária a não ser na neurose. Mas, está também aí o que provoca a resistência à cura, porque a angústia neurótica tem necessidade do desespero para dar crédito à sua atividade fantasmática. A supressão da religião não tem unicamente uma dimensão negativa; ao contrário, um valor positivo se desprende daí: o sujeito está mais resolvido, mais disposto a enfrentar a existência, sem estabelecer uma separação artificial entre o que faz sua angústia e o que faz seu esplendor, porque nós estamos nas duas coisas.

Assim, poderemos controlar a questão de saber como separar os diferentes religiosos que surgem entre o analisando e o analista. Na verdade, não há o que separar. Quanto mais autêntica é a conduta daqueles que se encaminham juntos em direção a seu fim, maior é a certeza de se firmarem sobre o mesmo solo; e, estas questões, então, deixam de ter importância. Nas peregrinações da existência, dura e árida, devessem ou não seus caminhos tomar direções totalmente diferentes, é, entretanto, na mesma fonte que se estanca a sua sede — como é na margem do mesmo oásis que se reencontram os animais do deserto, quando se anunciam a aurora ou o crepúsculo.

Quando imagens emergem do domínio religioso com uma poesia ingênua, isto significa que o fenômeno da fé confina com o processo criador; os dois são emitidos de um estágio original onde eles estão incluídos, sob uma forma ainda indiferenciada e não específica, com todos os tipos de atividades humanas. Da mesma maneira, a arte confina com a magia e a religião, que são uma maneira de conjurar o que se acredita poder transformar em realidade. A arte, entendida num sentido que se afasta desta concepção, começa a existir como criação substitutiva da nossa resignação em face dessas forças mágicas; ela renuncia a influenciar a realidade circundante e se concebe como uma segunda realidade, justaposta àquela que ocupa solidamente o primeiro lugar. Nós creditamos toda obra de arte por impressões que não podemos receber de nenhuma realidade exterior e que, entretanto, nos comunicam alguma coisa que não é somente fruto da subjetividade, mas que parece ter sido estabelecida objetivamente. Está aí, justamente, o que, nos sistemas filosóficos, faz com que se eleve a "estética" até as esferas da metafísica; a

partir do mundo supra-sensível, restitui-se aos meios de representação reais — aos quais a arte deve servir — a significação necessária que faltava a seu sentido original.

Se eu digo que esta intenção secreta de toda metafísica me parece não somente retificada, mas, também, de uma certa maneira — ainda que seja no sentido contrário — satisfeita pela psicanálise, não fique desconfiado, como se eu quisesse fazer a psicanálise endossar alguma coisa que ela não está absolutamente disposta a tolerar. Eu confesso que, para mim, é magnífico fazer-lhe, ao senhor, endossar isso, porque é o fruto de seus próprios argumentos, tal como o senhor o expôs a nós, há já dez anos, em *Mais além do princípio de prazer**, que, colhendo no mais aquém, tornam caduco o além suposto pela metafísica. Ao interpretar sonhos, o senhor observou, ao lado daqueles que, sob o efeito da completa liberdade conferida pelo sono, estão em situação de realizar nossos desejos (à medida que os apelos à ordem da consciência não os transformam em sonhos de angústia), que há também aqueles que penetram até as esferas arcaicas, numa espécie de pré-história do sonho, onde não se mantém aparentemente nenhuma percepção de “nós”, da nossa posição em face do prazer e do desprazer, e onde se reflete com toda a simplicidade, num puro automatismo de repetição, o que está produzido no interior de nós. Esta camada mais profunda que

* *Mais além do princípio de prazer* foi publicado em 1920, pelo Internationaler Psychoanalytischer Verlag (Leipzig, Viena, Zurich). [N. da T.]

aquela que está centrada sobre o nosso eu — esta camada sempre existente, mesmo que nós não a notemos senão por aqui e por ali (da mesma forma como os seus sonhos centrados sobre o prazer ou o desprazer prosseguem inconscientemente em nós nos períodos de vigília) — parece nos indicar a esfera disto que temos o costume de chamar de gênio criador, em relação ao ser humano. Porque, para se desarraigar de toda contingência ligada à pessoa, isto que consideramos como gênio criador deve começar a existir num lugar mais arcaico, mais próximo da criatura do que a evolução consciente que leva à nossa existência concreta e lógica. O artista criador seria o conservador de impressões originais que resistem à *evolução* — a qual é também uma forma de limitação restritiva — e que recorrem ainda a uma espécie de coação de repetição*. O chamado “talento artístico” ou o poder criador seria a transposição, na obra, dessa coação, numa segunda realidade novamente traçada. É à medida que cada um tem, afinal, raízes nessa mesma camada profunda, que ele seria tocado pela obra do criador, que ele teria o sentimento de participação no efeito que ela produz.

Percebeu-se naqueles que acolhem a psicanálise com ceticismo uma certa satisfação que se presta, como sempre, a um certo mal-entendido — quando o senhor admitiu a existência de algo além do princípio de prazer e de desprazer, embora o senhor o tivesse observado inicialmente em relação à criança

* Na tradução brasileira da Editora Delta “contrainte” aparece como “obsessão” como “coação”, conforme traduzimos. [N. da T.]

e não ao adulto*. Mas, é interessante ver que tudo isto que se qualifica de “prazer supremo” apresenta para nós esse caráter. O que significa cada vez, além das fases intermediárias orientadas sobre a pessoa, um retrocesso dos nossos limites — e mesmo, alguma coisa que alia estreitamente “felicidade e dor”, estado onde se está “fora de si” e que é sentido como um retorno em relação ao si. Em mais de uma atitude masoquista de sacrifício do si ou de qualquer outro comportamento patológico que constitui uma regressão ao estado mais infantil, onde o indivíduo não está ainda constituído como tal, isto repousa simplesmente sobre o fato de que nós emergimos das profundezas mais obscuras, das quais não temos consciência, e, quando essa passividade primordial se transforma numa ação *reforçada*, falamos de poder criador. Uma parte do inconsciente se coloca no meio do mundo consciente que nos faz frente, apodera-se com avidez de todas essas realidades, assim como dos meios de expressão para essa outra realidade nova, e sua existência se efetiva totalmente no entusiasmo apaixonado que a leva à sua consumação. Esta emergência do inconsciente no processo artístico é o que equivale para nós à “forma”. Ela não é outra coisa que a inconsciência do próprio conteúdo, que nos permanece, geralmente, inacessível (salvo nos casos patológicos); ela não é nada

* Para um mais perfeito entendimento do período, recomendaria a tradutora do texto em francês que o leitor se reportasse à leitura de “Mais além do princípio de prazer” in *Uma teoria sexual*, Delta, buscando fixar-se, em particular, na “obsessão de repetição”, constatada por Freud, como tendência existente no ser humano, além do princípio de prazer. [N. da T.]

ao lado dele: se ela é tão vulnerável ao mais leve toque e às menores mudanças, é porque o conteúdo deixa de “existir” com ela. Ela se apodera de todo o real — onde o mundo que enfrentamos se apresenta a nós sob uma forma visível ou abstrata — e o obriga — para todos aqueles que sentem as coisas da mesma forma que ela — a exprimir outra coisa além deste mundo tangível que a lógica pode facilmente conceber.

À medida que me parece que a psicanálise não reconhece de todo isto a que se tem feito alusão aqui, eu sou uma herética sobre três pontos de vista da sua concepção de arte. Primeiramente, no que concerne ao papel exagerado que ela atribui ao sonho diurno. Este pode, inegavelmente, tomar, em relação ao artista, uma forma particularmente plástica, mas da qual, na verdade, não se pode tirar grande coisa, porque o problema da arte trata da arte, e ele sabe perfeitamente falar de si mesmo. Com efeito, em relação ao artista, a forma e o conteúdo são duas coisas diferentes: o sonho dele aspira à realização *verdadeira* de seus desejos; e é porque esta realização não se efetiva, ou porque ela demora, que ele, o artista, vem aí a dar-lhe uma forma criada por sua imaginação. Está aí o que o distingue da obra de arte, não somente por sua intensidade, mas ainda por sua essência. Pode-se inclusive dizer que, numa obra de arte, onde tal processo é operante, quanto à possibilidade de se analisar a obra, justamente porque ela toca, de maneira sensível, o fundo pulsional do indivíduo. Assim, as obras de arte são atravessadas pela volúpia, e, entretanto, se uma gotinha sequer escapa desse ciclo fechado, é como se um organismo visse atrofiar-se um dos seus mem-

bros. De igual maneira, para que o êxito da obra seja assegurado, é preciso não somente que a substância disso que ela iniciou tenha soçobrado no esquecimento, mas ainda que ela tenha sido *esgotada*: como toda matéria enterrada, ela deve se decompor, transformar-se em qualquer outra coisa, vegetal. É então, sob uma forma bem diferente, que essa parcela de húmus se engloba na obra de arte, com todo seu novo *amor*, dando maternidade a tudo até o último dos ossinhos.

Em segundo lugar, e em relação ao que precedeu, não vejo como se pode explicar o processo artístico, a criação humana em geral, a partir dos recalcamientos, ainda que estes participem dele bastante freqüentemente; ou melhor, para falar bem a verdade, eles participam sempre, como incitação indireta, por intermédio dessa pressão que exercem o desejo e a sua não-satisfação, os quais estimulam a expressão. Entretanto, o essencial permanece sempre o que, no final das contas, não *aspira* a uma realização do desejo no real — poder-se-ia dizer, ainda mais, que a criação provém de realizações, da força com que isso que não está ainda vinculado à pessoa é involuntariamente, imperiosamente, levado a se realizar. É quanto a este aspecto que ela se opõe inteiramente ao patológico que “regressa ao infantil” e que os recalcamientos caçam até numa zona fechada. Ela permite ao sentido original do vivido que se eleve a um nível que pode ser apreendido pela consciência; ela realiza, de alguma forma, a união do superior e do inferior, ao abrir uma nova via que, na paleta habitual dos desejos, não aspira a fim algum. Não é esta a razão pela qual parece, aos olhos do criador — e aos daqueles que são recepti-

vos à obra criada e capazes de usufruí-la —, que estejam abolidos os interditos e as leis que entravam seus desejos, e tudo aquilo que — além dessa hora privilegiada e desse espaço de certa maneira vazio de ar e de desejo — virá a atormentá-lo outra vez? Foi o senhor mesmo quem disse: “Para essa constelação, o inconsciente faz justiça ao eu, sem que o recalcamiento deste seja modificado no que quer que seja. Nesta cooperação, o sucesso do inconsciente é evidente; porque as aspirações fortes se comportam, em tudo, de um modo diferente do das aspirações normais, e permitem a realização de obras perfeitas.” Eis o que regulamenta a questão espinhosa de saber se o criador tem o direito de utilizar para sua obra tudo o que a humanidade encerra de duvidoso: esta reivindicação impede, efetivamente, a consagração a outros fins, e é freqüente que isto tome um caráter bastante trágico, à medida que o artista, do qual se poderia justamente dizer que é um “obsedado pela perfeição”, sofre em dobro: seja por sua sensibilidade exacerbada, seja pelas imperfeições da vida e pelas suas próprias.

E é aí que intervém a minha terceira heresia: ela diz respeito à mais-valia conferida ao social na criação artística. É evidente que o social tem aí o seu lugar, da mesma forma que, originariamente, os precedentes da magia e da religião aí se refletiam na sua unidade ainda intacta. Mas, uma vez determinada a especificidade das formas de atividade humana, o social não entra em consideração como finalidade da arte; e, se ele intervém, não é de forma diferente que para as motivações humanas habituais, como o desejo de glória, a vontade de ganhar dinheiro, ou de outras coisas ainda. Só se é criador

sob o impulso jubiloso da obra e, mesmo que, por outro lado, nos interessemos por nossos semelhantes, que isto seja sob um aspecto “ético” ou “erótico” — estes fatores não participam do processo que conduz à obra: eles são apenas intermediários “entre a obra de imaginação e a realidade exterior”. Isso é essencial igualmente no que diz respeito ao erótico — e aí o único problema é que o público esteja preparado, com todo o rigor, para aceitar o artista. Mas pensa-se nisso como o erótico no sentido de libido objetual, ainda que as fontes que se derramam nas imediações da sua produtividade tenham sua origem numa região bem remota; e é escavando até as fases precoces da sexualidade que nós podemos descobri-las melhor.

Segundo a nossa concepção da psicanálise, pode-se sempre encontrar relações muito fortes, a partir do que chamamos “talentos”, com um modo de expressão do erótico do tipo cutâneo, oral, anal e mesmo sadomasoquista, e nós achamos que ele começa a se desviar do fim sexual da maturidade para se colocar ao nível do espírito — pelo menos em parte — para se “sublimar” (“A sublimação toma o caminho que passa pelo eu”, Freud). Sem dúvida, conserva ele, bem além do ponto onde podemos segui-lo, seu degrau específico, situado nas origens mais antigas, quando sujeito e objeto não eram ainda distintos, e é isto que faz sempre com que se veja o artista como alguém muito “narcísico”. À medida que a força do amor lança uma ponte por cima de todas as diferenças, a aptidão erótica fundamental significaria, portanto, uma falta de distância, uma forma preliminar do amor, um funcionamento particularmente durável do mecanis-

mo de identificação — até mais adiante, sua evolução ulterior a orienta para a libido de objeto.

Nessa relação estreita que liga o erotismo precoce à consciência do eu já orientada em direção ao espírito, há um elemento ascético importuno para o criador, ou seja, que, parcialmente, seu erotismo não busca realizar-se e evoluir na carne. A obra e sua realização carnal; assim, o artista paga o preço da concorrência duvidosa que ele faz a Deus, fazendo-se criador de realidade. Estas riquezas e estes tesouros que ele se reserva, ainda que eles se empobreçam ao passar pelo consciente — obrigam-no à renúncia, da mesma forma que um mergulhador vestido com um equipamento estanque apanha tesouros no fundo do mar para levá-los à superfície, e não está atado ao mundo, *durante* toda a sua atividade, senão pelo tubo que lhe permite respirar. Se o artista não chega a essa renúncia total, o que devia tornar-se força produtiva recai na fase infantil do erotismo. Entre este processo carnal e a produção artística, que libera este mesmo processo, se estende todo o campo do patológico, como a aranha na sua teia espreitando o esgotamento da mosca.

Torna-se a pensar na maneira pela qual Ferenczi explicava o modo de expressão quase “mágico” dos estados de tipo histérico. “A partir dos materiais disponíveis no corpo”, a histeria sabe servir-se de símbolos para designar o que, após um bloqueio do consciente que provoca o recalçamento, “torna produtiva nossa força pulsional erótica no interior dos limites do nosso corpo”: “A separação normal entre o órgão da realidade e o órgão central erótico está abolida, e é esta confusão dos dois que torna os histéricos capazes de múltiplos desempenhos...

Se faz claro, agora, a base orgânica sobre a qual está construída a simbólica que toca o domínio físico... Os fenômenos de materialização lançam igualmente uma luz sobre o correlato fisiológico da criação artística."

A fragilidade desta fronteira que separa a criação artística da penetração na experiência do corpo se encontra de maneira impressionante no breve episódio do *Duino* (1913), escrito por Rilke (publicado primeiramente, no *Almanach Insel* de 1919, com o título de "Experiência vivida"): "Ombros apoiados contra o tronco bifurcado de uma árvore", ele teve a sensação de que o ser dessa árvore passava literalmente nele. Neste relato que se quer lógico, permanece isso do "vivido", sem se tornar uma experiência poética, permanece como uma experiência corporal num estado de quase-sonambulismo, sem ser transposto para uma obra onde a pessoa do artista desaparece; por isso ela o preocupa, e uma carta escrita bem antes das primeiras notas redigidas sobre este assunto na Espanha mostra a que ponto ela o atormentava.

Casos análogos a este — que foi exceção em relação a Rilke — são freqüentemente característicos dos estados de exaltação, por exemplo, os quais se podem tomar por acessos de misticismo ou de romantismo, mas que permanecem ligados à necessidade de satisfazer pela ilusão. Todos aqueles que desprezam a arte encontram aí os melhores argumentos contra o artista: este seria uma espécie de trapaceiro que se elevaria acima do mundo caótico das coisas, onde reina o frio da morte, mundo que nós nos esforçaríamos por colocar em ordem sob as perspectivas da prática e da lógica, em lugar de nos

iludirmos — o que é mais confortável — como faz o artista. Mas esta objeção erra a sua pontaria em face da obra realizada: o artista colhe suas sensações de impressões arcaicas, onde, para ele, o mundo e o ser humano estavam ainda unidos para constituir a realidade, e é ela que se realiza de novo na obra.

Uma outra objeção, mais importante, repousa sobre o fato de que há no processo de criação uma fronteira que não rejeita nos estados intermediários semicorporais, que são aqueles da infância, mas que, ao contrário, impele para além das contingências e das concepções humanas, tal como elas existem fora da obra. No vivido normal, estamos num estado de dependência submissa em face das pressões do real, mas, ao mesmo tempo, nós aí somos senhores, à medida que nossa identidade está relativamente isenta de clivagem entre a mais forte impulsão do inconsciente e a mais clara consciência de si. Na criação artística, este estado de coisas é quase destruído, porque a realidade da obra exige que o real se coloque, sem reserva alguma, a seu serviço como meio de expressão — mas que, por outra parte, este artista despótico se torne a criatura de seu próprio inconsciente e obedeça passivamente àquilo que este lhe sugere. A arte, na sua especialização, isto é, quando ela se subtrai à totalidade humana mais original e se emancipa em relação a ela mesma, não se mostra de todo sem motivo como ameaçadora para o homem — ela não é absolutamente tão inofensiva quanto ela pode parecer quando nós não a tomamos em sério. Produz-se aí quase a mesma fatalidade que com o Eros: em nome de sua especialização (devida a interditos religiosos), o caráter de evidência que ele possuía quando estava originalmente aliado ao

resto do humano, ao “superior” e ao “inferior”, é lançado, bruscamente, aos estados de exaltação românticos, que são muito belos, mas que comprometem seriamente a possibilidade de inscrevê-lo na totalidade da vida. Eles têm levado Eros a uma situação marginal, a ele que, rebentando-se por satisfazer as necessidades fisiológicas, sabe, melhor que tudo, exprimir a vida.

O sacrifício do entusiasmo criador na “obra pura” — poder-se-ia dizer, na obra destilada ao abrigo de todo micróbio — pode tomar uma amplitude tal, que o criador, no seu próprio ser, se afasta do seu olhar humano e vê furtar-se o solo a partir do qual ele pôde se aventurar a ir tão longe. Se eu, antes, citei como exemplo de acontecimento que ainda não tinha tomado uma forma artística, um relato de Rilke, eu agora aí recorro, como testemunho do perigo que há em ir-se demasiado longe. Porque, apesar de tudo o que o seu caso tem de extraordinário, resta aquele de uma transformação do destino humano na arte, e é ali que o trágico humano se faz ameaçador. Ele lhe foi revelado na fronteira onde o Anjo lhe ditou as suas *Elegias*. O fundamento da arte parece, então, muito profundamente golpeado para que a nostalgia mais íntima possa levar a um último encontro dessas duas realidades. A existência de um reino do Anjo, bem mais que a perfeita aparência do ser, se encarna numa existencialidade conveniente; ele se torna próximo da existência divina, sem, com isso, garantir a salvação do homem. Ainda que acessível pelo único viés da religião, ele é e deve ser uma divindade que não responde ao amor. Porque é, à medida que o homem, despojado de toda posse e de todo

direito, se mantém diante dele numa posição de menino pródigo, que o Anjo afirma a sua realidade própria, que não é uma criação de pura aparência.

O Anjo desvaloriza o homem a um tal grau, que acaba por arrebatá-lo toda a realidade. Não somente este processo de desvalorização não deixa mais nada ao homem além de suas raízes mais primitivas — como um fundo de fermento acima do qual se eleva o aroma da vida —, mas a própria vida é aí aspirada, como se bastasse que um anjo tivesse a mínima pretensão à realidade para aniquilar totalmente a do homem. Seu fundo espiritual natural é, então, esvaziado de sua substância calorosa, reduzido a uma pura aparência, constrangido a imitar um comportamento orientado para o Anjo, a imitá-lo servilmente — e é disso que o homem mais se queixa — dessa “imitação servil do espírito”, que se mantém sobre os seus ombros e da qual ele não poderia se livrar senão graças à lei física natural que abandona todas as coisas sobre a terra. Todo o seu devotamento vai para o Anjo, usurpador da realidade; acolhido e engendrado no seio invertido da mãe, ele se encontra no próprio centro do amor: o Anjo se torna um *parceiro amoroso*.

Não se pode falar a não ser em voz baixa de coisas tão secretas como esta irrupção dolorosa das *Elegias* que se prolongou por dez anos, como se o ser humano, forçado a se oferecer em sacrifício, opusesse uma resistência a esta constrição que se perverteu a si mesma: “Porque todo anjo é terrível.” “Isto foi um êxito”, a forma proclamava o Último, ela *resistiu* — mas o homem foi quebrado. Uma obra de arte se mantém silenciosamente num mundo de paz e de desespero, mas ele é muito fraco, o véu

transparente despregado sobre ela para dissimular as condições extremas que lhe são permitidas para nascer, e o perigo aterrador disto que chamamos, com um interesse tão amável de: “estética”.

Foi nessa ocasião que Rainer Maria-Rilke inventou esta definição do Belo, onde — estando quase totalmente esvaída a esperança — ele ousa, mesmo assim, formular uma prece em favor dos homens:

*Porque o belo é
Apenas a sedução do Terrível; é muito justo que a
suportemos.
E, se nós o admiramos tanto, é para que ele, fria-
mente, não se digne A nos destruir.*

Tudo o que é “belo” é para nós “incomparável”, como se a “onipotência do pensamento”, com a qual nós nos despertamos para a vida, mergulhada ainda na confiança intacta do ser original, jamais tivesse, quanto àquilo que é belo, realizado o esforço imenso de fixar o universo sob formas visíveis, uma vez que estas, pelo fato de serem singulares, não podem colhê-lo. Deste ponto de vista, o que é belo deixa uma aparência no coração de tudo o que existe; nós não podemos senão apontar um dedo na sua direção, sem entrar realmente na sua posse. Desde o umbral da porta, nós dirigimos um olhar para uma peça resplandecente das luzes de Noel, sem poder tocar nos presentes expostos sob a árvore iluminada, e nem tampouco utilizá-los segundo o uso próprio de cada um; é porque eles permanecem banhados de uma aura de paz que, a nossos olhos, faz do conjunto o reflexo eterno de uma realidade insuperável, perfeita, incomparável.

Se nós considerarmos a maneira pela qual, por outra parte, nós nos elevamos acima das imperfeições e das decepções que encontramos no mundo

que nos cerca ou em nosso mundo interior, nós nos chocaremos, por contraste, em todos os domínios, com a comparação, com a hierarquia, com isto que nos deixa perpetuamente insatisfeitos, mas que, em contrapartida, se encontra autenticado pela realidade concreta. É o mundo dos valores. Eles também são emitidos da situação original: quando nós nos tornamos seres conscientes, indivíduos, o cordão umbilical que nos ligava à onipresença materna é encontrado cortado, e, nesse estado de angústia, nós aspiramos a uma reunificação. Situação que nós reencontramos desde a história do lactente, que nos fornece, de antemão, uma boa ilustração do estado em que nos encontramos durante toda a nossa vida, até em todas as nossas formações ideais mais tardias — e, particularmente, na idéia que nos fazemos de nossa superioridade sem igual, que, na origem, nos parecia bem garantida pelo fato de não distinguirmos o fundamento do mundo. O senhor disse já, em 1913, em "Introdução ao Narcisismo": "O homem se encontra aqui, como em tudo no domínio da libido, incapaz de renunciar à satisfação, uma vez que ele a obteve — é para esta imagem ideal que vai agora o amor do si, que, na infância, se conduzia segundo o eu verdadeiro. O narcisismo parece ter sido deslocado e transferido para este novo ideal, que, como o ideal infantil, conserva perfeições de grande valor." Do ser no estágio do narcisismo primário, repousado na plenitude original, ainda conduzido por ela sem ser dela um ser separado, se passa, por assim dizer, ao ser em movimento, tenso, pela vontade de atingir um fim em lugar de levar uma existência instintiva, a qual, incontestavelmente, contém tudo. Eu traduzi para mim esta

idéia na imagem seguinte: transforma-se uma linha horizontal numa linha vertical, que, em altura, deve corresponder exatamente à antiga dimensão. Da mesma maneira que o comprimento parecia infinito, daqui para frente, a direita se eleva verticalmente, sem trégua, tendendo ao infinito, mas, a cada instante, não cessa de haver aí uma realização parcial, realização de uma nova etapa em relação àquela que acaba de ser liberada.

Eu gostaria de insistir aqui sobre um ponto, sobre o qual sempre se tem errado, segundo a minha opinião, por negligenciá-lo. Com efeito, é na experiência da qual acabamos de falar, me parece, que reside, por uma parte, o fundamento de uma felicidade humana primeira, e mesmo um júbilo, mas os pavores que nos causam as nossas aspirações superiores sufocam geralmente a sua voz. Porque isto não é apenas uma "obrigação", é também nosso "desejo" que deixem de jogar estas forças que oscilam entre a falta de energia e o constrangimento, assim como é nosso desejo ir mais além de nós mesmos. A correlação está estabelecida de maneira sadia, natural, entre o dever de se enfeitar e nossas festas, fora de todo trabalho estafante.

Pessoalmente, eu guardo, desde a minha infância, uma lembrança marcante da maneira pela qual a exigência sempre-primeira de que tudo seja "perfeito" reveste, em nível dos atos, um caráter de solenidade; ao mesmo tempo, nos comprometemos com uma tarefa e nos vestimos para uma festa, numa atmosfera de alegre expectativa que faz quase desaparecer o caráter de obrigação, ou, em todo caso, não o faz sobressair no seu frio rigor. A relação estreita que existe no início entre a perspectiva "ho-

rizontal” e a “vertical” se mantém, certamente, da mesma maneira que nossa existência consciente continua a se desenvolver sobre o fundo original do inconsciente, que nós temos abandonado apenas aparentemente; e é este fato apenas que dá ao vivido humano suas possibilidades sempre novas de felicidade. Com o descanso, nós queremos, ao mesmo tempo, o espaço para que se possam operar novos estímulos, desde que saídos do crepúsculo do ser, nós fomos elevados à vida na direção da consciência e do futuro; não queremos que o barco da nossa existência soçobre, nem que o vento nos seja retirado das velas. Desde a origem, um compromisso se estabelece entre a vontade de persistir no seu ser e aquele de se metamorfosear, compromisso são, natural, inerente ao duplo jogo que começa entre consciente e inconsciente (nas neuroses, se produz um deslocamento tão desencontrado que, para uma bela economia do psiquismo, este jogo não tem mais valor de estimulação recíproca: faz-se caso omisso de tudo o que faz a realidade da experiência vivida e isto é um desperdício destruidor).

O que nos leva a “reproduzir o estado precoce” — eu quero dizer, isto que, na verdade, continua a estar operando no inconsciente — esta expressão original de nossas energias pulsionais se manifesta também na vontade de vir a ser, nas formas diferentes e variáveis que toma a nossa aceitação do ser. A criança, exposta aos terrores da angústia e da entrada no início da existência no mundo em devir, passa imediatamente pela experiência de outra angústia: a de ser aniquilada (a *afania*, de Jones): é a partir desta dupla angústia que nasce o homem são, que é, *ao mesmo tempo*, raiz e vontade de crescer, como

a planta que, ao se arraigar no solo, torna-se árvore, cobre-se de folhas e de flores. Se, com grande razão, o senhor recusou-se a admitir a existência de uma força específica que leva o homem a procurar a perfeição, foi simplesmente porque, numa perspectiva moral, ela seria mal interpretada: pois, fundamentalmente, a energia que a move não é nenhuma outra que a sua vontade de estreitar de novo a realidade na qual, desde sempre, ela teve seu lugar.

Mas há uma razão particular para explicar a facilidade com que “um desvio moral” se introduziu nessas situações anteriores: é que nós temos a tendência de medir o que nós temos atingido, ao longo da nossa evolução, pela bitola dos *valores estabelecidos*. É certo que não se situará jamais tão depressa a origem dessa atitude — ela é, em todo caso, bem anterior às *responsabilidades*, que nos impõem pais e educadores. Na minha opinião, é um ponto que Jones, em obras recentes, observou muito bem: ele diz que a fragilidade do bebê e as decepções inevitáveis que ele sofre bastam já para pô-lo com uma carinha feia para a sua nova existência (“A não-satisfação significa, inicialmente, perigo, que a criança projeta no mundo exterior, como costuma fazer com todos os perigos que existem nela, para utilizar, em seguida, todo preceito moral que vai no mesmo sentido reforçar o seu sentido de perigo e edificar as fortificações que a defendem dele”, *Revista Internacional de Psicanálise*, XIV, 1928). Por exemplo, o monstro que representa o fogão-aquecedor: no espírito da criança que, estando demasiado perto dela, se queima, o fogão-aquecedor se torna não somente um agressor detestável, mas também uma autoridade incontestável em face da qual ela

sente a sua inferioridade e a necessidade de obedecer. O prodígio de perfeição e de força que ele é se encontra rejeitado. A série de aventuras no mundo estranho, tal como nós a reencontramos em todos os casos de nossa prática, tem sempre confirmado as constatações do senhor a esse respeito: na relação com os pais ou com aqueles que os representam, o monstro-aquecedor se amansa (no melhor dos casos) para se tornar um amigo, ainda que ele permaneça severo; a expressão do seu rosto se reveste de amabilidade, o mesmo rosto ao qual a angústia e a impotência da criança, assim como o seu ódio, conferiam uma expressão particularmente assustadora e cruel; assemelhar-se a ele torna-se progressivamente não apenas um mandamento habilitado a infligir o castigo, mas também um desejo que encerra já o esboço do primeiro passo em direção à restauração da unidade com o seio materno ou daquele do campo onde se exerce a força paternal absoluta. Enquanto esta identificação secundária com os pais e educadores se transforma em amor, se evidencia, em relação à criança, uma reação a seus atos: a de punir-se ou de louvar-se, de maneira autônoma; a voz interior se faz ouvir, a famosa consciência moral se consolida.

Desde sempre, a concepção do senhor desses processos tem permanecido afastada de um utilitarismo, pelo que, entretanto, se lhe tem reprovado; do positivismo inglês, por exemplo, que gostaria de fazer derivar a função da consciência moral daquilo que havia sido o pretexto na prática, pretexto cujos motivos seriam progressivamente “esquecidos” e tão mais facilmente sancionados, depois. (Basta pensar no que o simples fato de “esquecer” quer dizer em

psicanálise! Tanto quanto o esquecimento escapa ao acaso, quão frágil é a possibilidade de explicá-lo somente pela história, a anedota, a prática). A sua definição dos conteúdos da consciência moral como “a recaída da série de antecedentes” não teria jamais devido desviar a quem quer que fosse da idéia de que a fonte deles corria no domínio da libido, na impulsão e na repressão que sofre o homem que luta contra o mundo que lhe faz frente para atingir a sua identidade, porque é aí que residia sua profundidade, seu fundo primordial, não mais superficial, em suma, que a libido. Mas não é somente isso. Embora, até há uma dezena de anos, o objeto de sua pesquisa devesse ter-se estendido aos problemas da libido e privilegiados durante certo tempo, o senhor já havia saído desse esquema, naquela época, para interessar-se pelas questões de “ética” e de “ideal” em si. Eu me lembro de uma de nossas conversas noturnas de 1912 e 1913, ao curso da qual o senhor havia concordado comigo quanto ao fato de que, já no inconsciente (naquela época era ainda este o termo que designava exclusivamente o “reservatório do recalçamento”) e mesmo até nas “profundezas do somático”, poder-se-ia descobrir a influência de formações ideais. Não dizia então o senhor que, ao domínio do “inconsciente” pode pertencer também “uma parte de emoções que dominam o nosso eu, portanto, isto que forma o contraste funcional mais forte com o recalçado”? (Ferenczi também trabalhou para determinar a existência de avaliações da consciência já no inconsciente, e, sobre este ponto, ele se sentia de acordo com o senhor, como está sublinhado numa carta que ele me enviou). E as pesquisas conduzidas sobre este assunto se desenvolveram

e tomaram a dimensão de um problema essencial, até o ponto em que, a partir do Congresso de 1922, o senhor fizesse disso a síntese e a apresentasse — como um programa novo — nestas palavras: *Nós não somos apenas mais imorais, mas também mais morais do que pensamos.*

A ressonância que tiveram essas palavras foi a origem, nos anos seguintes, de um mal-entendido seguramente divertido. Seus antigos detratores se calaram e se viu derramarem-se em elogios todos aqueles que, em nome da moral e do ideal, haviam desconfiado da sua indiferença a respeito daquilo que há de “nobre em relação ao homem”. O que passou quase despercebido foi o fato de o senhor não ter feito, da mesma maneira, da consciência o porta-voz daquilo que há no homem de “elevado e de nobre”, mas, ao contrário, o senhor a situou mais em profundidade que antes, dando-lhe por função ser “o advogado e o defensor de nossas pulsões”. Quanto mais se progredia na investigação de nossa vida pulsional, mais se encontravam, escondidas nela, parcelas da estrutura do nosso eu: esforços do eu para tornar o mundo que nos enfrenta inofensivo e dócil, assumindo seus juízos de valor, ou melhor, quando este mundo se tornar para nós mais familiar, de modo a ser englobado em si num gesto de amor. Para o moralista ou para o metafísico, a voz da consciência é tanto mais mística quanto mais ela venha de longe, lá de onde ela não está estabelecida sobre nenhuma realidade exata; seu lugar com o “Ics” lhe dá, de fato, sua ressonância; como se ela fosse reenviada de estrato em estrato e se multiplicado mil vezes por eco, ela parece vir outro tanto das paredes rochosas ameaçadoras que nos encer-

ram como do infinito, e ela nos reenvia ao nada de nossa origem primeira, à nossa angústia. É com grande pertinência que A. Starcke indica o que existe realmente aí: “O ideal ao qual parecem ser levadas nossas aspirações é a imagem de um passado sensitivo introjetado: ela se encontra atrás de nós, não há atração, mas, ao contrário, pulsão.” É assim que “o imperativo categórico da consciência moral é o imperativo imutável das pulsões”.

É Alexander notadamente que, em várias repetições, tem colocado mais precisamente à luz a tarefa do mentor da virtude em nós: esta consiste em prestar auxílio à virtude, de maneira que, sob o instinto das pulsões, nós não nos extraviamos em detrimento nosso. Assim como, no estado original de ansiedade e de angústia, ela nos sugere a obediência. Mas quando esta, na verdade, se interioriza e parece ter o valor de uma instância interior que nos comanda, ela não faz senão representar o desvio razoável pelo qual nós podemos atingir o mais depressa a realização medíocre de nossos desejos. Resulta daí um tal equívoco, que Alexander, com muita razão, pôde falar de espionagem, de um velho “código introjetado”, aparentemente a serviço de mecanismos de defesa, mas que, na realidade, defende os desejos pulsionais. Ele sublinha, assim, o parentesco estreito com o mecanismo da neurose: aí, nos parece que um sofrimento nos é imposto como um resgate, que nós pagamos por antecipação para ter a possibilidade de recomeçar a acumular as dívidas. O fator que causa o sentimento de culpa como a necessidade de castigo em nós é, assim, ao mesmo tempo, receptor e policial, porque nossos ideais éticos resultam do combate entre o nosso eu interior, que se afirma,

e a vida, que coloca obstáculos (conforme Schilder, que estava de acordo com este ponto de vista quando escreveu a sua *Psiquiatria*: “A voz da consciência indica simultaneamente nossas próprias preferências e nossas inclinações: o eu ideal é, portanto, construído de maneira semelhante ao sintoma neurotico — o eu ideal é, portanto, construído a partir de uma fórmula de compromisso”).

É mostrando que nossos juízos de valor levados ao extremo estão próximos do patológico que se extirpa o mais rapidamente o mal-entendido que levaria a crer que esses juízos de valor representam imperativos sagrados. Se não, seria preciso ver, por exemplo, no sujeito atingido pela neurose obsessiva que leva até o absurdo a obsessão de lavar-se, como que denunciando nossos hábitos pessimamente frouxos de asseio, a única pessoa habilitada a nos ensinar a tomar a sério uma ordem; e acontece o mesmo quando nós executamos todas as “obrigações”: nós chegaríamos ao desespero e à incapacidade de viver, se nós não preservássemos nosso equilíbrio interior pagando em parcelas modestas em lugar do montante integral.

A propósito disso, um fato está gravado inescrutavelmente na minha memória, e o exemplo de várias outras crianças veio escorar esta recordação: que fonte de vexame e de confusão profunda quando, crianças, nos damos conta de que os pais pensam de maneira muito menos rigorosa do que eles fazem crer aos filhos, e que eles têm, inclusive, um sorriso terno, ao ver que foi seguida muito escrupulosamente uma ordem — quando se havia mostrado tanta dor e tanto sofrimento ao obedecer. Não são crianças-modelo que eles querem criar, a palavra já é

motivo de riso. Mostrando-se sob um aspecto muito severo, eles não querem senão garantir, pelo menos em certa medida, o que é absolutamente indispensável. As linhas azuis traçadas no caderno do estudante estão destinadas a desaparecer posteriormente, a serem rejeitadas todas as dependências quando o ser autônomo escolher seu itinerário. Se a autoridade, que, num primeiro tempo, tem sua razão de ser, não é destruída a tempo, não somente ela erra a sua pontaria, mas ainda, não dando importância a tudo o que já está executado com êxito na construção do nosso ser, ela conduz a inseguranças mais bizarras: o que, no começo, era influência que se exercia naturalmente do exterior, madeiramento do edifício ainda inacabado, se incrusta na construção terminada como um cogumelo de bolor, que não se sabe onde se esconde; as instâncias que operam no processo da consciência moral — o “superego” que temos retomado e o “eu ideal” — se agarram a um “sentimento de culpa” e a uma “necessidade de castigo”, que, vindos das origens do estágio infantil, conseguem ter um efeito mais místico justamente pelo fato de sua distância em relação à clareza racional do juízo pessoal.

A isto se acrescenta ainda o fato de que eles impedem mesmo que se siga docilmente seus mandamentos — por mais que estes pudessem servir, aqui e ali: porque alguma de nossas pulsões, tomadas como tais, não se apaga diante de uma obrigação: nós temos feito bem ao reconhecê-la e condená-la, ao evitar fazer intervir a pulsão em nível de nossos atos; ela não permanece menos em nós com mais força que quando, demasiado levados à indulgência, nós lhe conferimos, de uma certa maneira, di-

reito de cidadão — ponto sobre o qual o senhor também colocou ênfase. Este “covil de bandidos” em nossos corações não se limpa, não se acomoda em mansão alguma, a não ser que a orientação da pulsão, alimentando-se de maneira autônoma conforme seu desejo próprio, seja transformada, seja modificada, sob a influência das virtualidades que lhe são inerentes; é assim somente que a análise produz uma “sublimação”; é esta virada positiva que sozinha teria direito a esta apelação — esta re colocação à luz (para retomar o termo de Tausk¹: o perigo se encontra assim desviado para introduzir, não seria isto senão em nível de linguagem, um conceito de valor no termo “sublimar”) a partir de nossa própria essência, onde, segundo um termo de Spinoza tirado de sua *Ética*, quando ele diz que nós somos felizes não porque refreiamos nossas paixões, mas porque estas se tornam caducas em relação a nossa felicidade; e, segundo a palavra de Spinoza, mais bela ainda: a única perfeição é a alegria.

Eu não sei se me engano, mas tenho a impressão de que a nossa psicanálise não tira todas as conseqüências deste estado de coisas. É sobretudo Alexander que tem chamado a atenção sobre o problema da saúde. Ele percebia, com razão, que, no exame praticado sobre o paciente, é somente porque o caráter patológico dos estados interiores se destaca e sobressai mais nitidamente, que estes de-

1. Psicanalista de origem croata (1877-1919). Primeiramente jurista, depois jornalista, ele se tornou membro da Associação Vienense de Psicanálise em 1909. Lou Andréas-Salomé teve uma breve relação com ele.

vem ser fixados e analisados com uma tão grande precisão de conceitos. Mas, para ele também, eles conservam ainda muito de consistência como dados inabaláveis. É certo, aí também, a fronteira entre a saúde e a doença é flutuante; mas, permanece de uma importância capital saber se nós consideramos, por exemplo, nossa necessidade de castigo, quando ela se faz evidente, como um apêndice morto — uma casca de rebento que permanece pendurada na planta, que está em vias de crescer — ou como uma ameaça de definhamento. Em relação ao homem cuja evolução até o estágio da maturidade é normal, os infantilismos devem naturalmente perder sua lógica, sua impressão; eles são como os rastos de névoa que flutuam pela manhã e acabam necessariamente por se dissipar à luz do meio-dia. Os possíveis resíduos não devem se impor como um painel recoberto de inscrições coaguladas, definitivas. O “superego” que as exigências do exterior implanta em nós deve inevitavelmente murchar, à medida que a parte dele à qual nosso eu tem aquiescido, ao integrar a dimensão da libido e aquela de nosso julgamento que amadureceu, conhece em nós uma floração autônoma; mas é uma parte que tem sido muito assimilada pela seiva que nos faz crescer e frutificar, para não se destacar de nós como um “ideal do eu”, seja para nos enterrar no sentimento de nossa inferioridade, seja para galvanizar nossas forças.

É certo, nós estamos inevitavelmente travados nos “sentimentos de culpa” de mil espécies, que se acumulam a partir de nosso reservatório de defeitos e de fraquezas, mas, no fundo, este remorso sincero não se distingue, em seu princípio, do desgosto de não se ter o perfil suficientemente grego ou os bí-

ceps de Schmeling²; para se convencer disso, basta notar que o remorso não é reconhecido como tal a não ser quando ele sucede a atos ou a considerações “egoístas”, enquanto que um pesar tão forte pode se apresentar depois de uma ação supostamente “desinteressada”, quando esta quis se realizar no *seu* egoísmo pulsional, de maneira intempestiva, desenfreada, em detrimento de outras exigências pulsionais. Ou seja, um combate incessante se trava entre as exigências das diversas pulsões em nós, e, quanto mais um homem é dotado disso, mais a situação é crítica para ele, e, bem entendido, a Bíblia fala já, muito justamente, de nossos pensamentos que “se denunciam e se acusam reciprocamente” — é simplesmente seu trabalho normal o de educarem-se mutuamente, como, quando há uma plethora de crianças, elas se educam mutuamente, atribuindo-se mutuamente seus lugares. Sua adaptação umas às outras — como no organismo o pulmão, o baço ou o fígado, se eles se estendessem uns sobre os outros, deveriam pagá-lo a preço do sofrimento e da doença — degenera sempre em tumulto, buscando as pulsões ter razão umas contra as outras; uma pulsão lesada se precipita sobre aquela que prevaleceu sobre ela, até que esta, gravemente ferida, esteja bem “arrependida”; mas tudo isto resulta da vida e da saúde, não das dívidas e dos prejuízos; acima de tudo isto paira a grande inocência da vida. O contraste não é mais brutal senão com a pusilanimidade de arrogância do sujeito na neurose obsessiva:

2. Max Schmeling, boxeador profissional, foi campeão do mundo de pesos-pesados, entre 1930 e 1932.

sua presunção é tal que, quando ele coloca seu castigo como um dado, ele acha que um trem deve necessariamente descarrilar e que devem morrer todos os passageiros, se ele estiver sentado entre eles.

Quando imperativos morais por demais rigorosos e inaplicáveis ultrapassam nossa natureza pulsional, esta, se ela goza de uma saúde perfeita, pode, mesmo com o desafio de sua fé total na autoridade, decidir vitoriosamente o combate entre eles, como ela combateria as calúnias (que nos reportemos, sobre este ponto, por exemplo, aos velhos cantos sérvios, onde se faz o elogio do herói: embora ciente, depois que ele se tornou cristão, do castigo celestial como uma consequência natural inevitável, ele ama tanto seus pecados que menospreza o risco de continuar a cometê-los e “endossa” o castigo). Não é preciso esquecer que os discursos do “superego” e do “ideal do eu, para nos insultar ou para nos convencer, são para ser assimilados aos vestígios de impressões e de angústias infantis que não foram ainda liquidados e que, por isso, quando se caminha para o sentimento de culpa e de remorso, não produz senão muito facilmente uma mudança de direção que propulsa na neurose. Se a obediência à autoridade reconhecida é muito perfeita, é porque a fronteira do patológico não está muito afastada — o que quer dizer: a repressão das pulsões é já em si a manifestação, mesmo disfarçada, do retorno da dimensão pulsional recalcada, uma vez que mesmo a obediência não pode tirar sua energia de parte alguma, a não ser da força pulsional que ela tem contaminado com sua doença. Inteiramente de acordo com o seu “princípio de realidade”, simples desvio que toma o “princípio de prazer” para normal-

mente não molestar senão a si mesmo, nós ficamos com as exigências que tínhamos no começo: nós não deixamos em nada nosso fundo, nosso solo, nós não podemos senão imaginá-lo, quando fugimos de nós mesmos de maneira patológica.

É porque os últimos juízos de valor, elevados à categoria do absoluto, como juízos éticos, não podem se dispensar de concluir uma aliança com o valor supremo, o valor da religião (Eckart: "Não há senão um único valor: Deus"). Porque é preciso que, sob um aspecto qualquer, sua autoridade seja, por assim dizer, digna de crédito, independentemente de seus conteúdos respectivos. Da mesma maneira que em relação aos pais, a severidade se mistura à ternura para preservar sua eficácia; esta foi, na história da humanidade, a tarefa de toda religião, ou seja, substituir a inquietude despertada pelas exigências morais por um reino de Deus estável. Isto é válido desde a moral escolar difundida a dezenas de exemplares até as abstrações mais filosóficas, desde os expedientes grosseiros que constituem recompensa e castigo até a abnegação ascética aos imperativos venerados.

Tem-se apenas que compreender que os promotores de ética tinham acreditado poder realizar sua concepção absoluta do dever sem ancorar o ter e a posse na religião, que eles podiam exigir sem trégua, sem serem cumulados pela graça. Tanto mais que, no domínio da ética, não se pode tratar unicamente o mandamento ou o interdito especiais para os quais se vai procurar, na metafísica da consciência moral, todo fator de autoridade levado ao extremo; trata-se, ao contrário, da responsabilidade do homem em face de sua vida — em face da exis-

tência na sua totalidade, compreendendo na sua extensão todas as diversidades, todos os detalhes insignificantes; porque é um ponto a menos sobre o qual nós deveríamos aprovar o defensor da ética, um ponto sobre o qual ele teria razão: nada fica alojado ao domínio prático ou tem importância senão no instante; são todos os componentes, ligados uns aos outros, num todo que não se pode abraçar com um olhar, que determinam nossa atitude em face da vida — é tudo isso que nos *contém* e nos mantém. Todo crente cuja evolução foi harmoniosa — isto é: que permaneceu com boa saúde — tem sempre sido intimamente penetrado pelo fato de a exigência ética lhe colocar ante uma tarefa que não tem fim nem acaba, da qual ele não poderá, por esta razão, jamais se exonerar inteiramente nos limites da sua condição de homem, mas somente por intermédio do "dom da graça divina".

Se se retira destas palavras o rigor da língua religiosa — ela que projeta Deus fora de uma realidade que nos é inconsciente —, resulta que nós somos, inevitavelmente, lançados no turbilhão de toda realidade, com a única opção de consentir nisso. Se, sem dúvida alguma, isto quer dizer: atravessar um oceano num frágil barquinho, tal é a nossa condição humana — e não seria de nenhuma segurança imaginar-se que se navega a reboque do mais poderoso nos navios a vapor, em direção a destinos inexistentes: nossa atenção ao vento e ao tempo não poderia senão se encontrar aí diminuída. Quanto mais mergulhamos sem nada aí eliminar, na "exigência do momento", no instante tal como ele se apresenta, nas condições variáveis de um caso a outro, em lugar de seguir o fio condutor das pres-

crições diretivas (escritas pelo homem!), mais nós somos, nos nossos atos, justamente em relação com o todo, levados pela força viva que liga tudo com tudo, e nós também. Que importa agora que as tentativas de nossa consciência para emergir estejam maculadas de todos os erros possíveis. Se alguém taxar este comportamento de imoralidade, de arbitrário e de presunção, nós estaríamos com maior razão autorizados a taxar de confortável desleixo moral a escravidão infantil daquele que se mantém no respeito das prescrições!

Com efeito, que fez, portanto, o homem, ao ousar decidir, escolher, colocar seus valores? Ele realizou o ato mais rigoroso, o mais determinado, porque era um ato autônomo, que não procedia de nenhum cálculo, apesar da maneira pela qual ele vinha, mas, ao contrário, era um ato erguido nele com a onda do entusiasmo criador, um ato consumado *assim mesmo**, ao aceitar todos os riscos. Um ato legitimado por seu caráter universal, um ato que acompanha uma transcendência e que quer dizer: eu pertencço a esta realidade, eu faço corpo com ela, eu não estou somente confrontado com ela num combate hostil. É muita insolência? Sim, porque o cúmulo da insolência, que nós temos inventado para nós, é a nossa adesão à humanidade: nós temos colocado o homem que cria os seus valores como a aventura mais sublime da vida.

* Em francês, no original em alemão. [N. da T.]

Se se considera na sua particularidade própria o processo de avaliação, inerente a todos os outros processos da consciência, percebe-se que ele reflete bem o caráter específico da tomada de consciência, fenômeno que nós não podemos apreender senão sob uma dupla forma, como um acontecimento que se produziu tanto do exterior como do interior. Também a maneira pela qual nós o representamos — ao abordá-lo forçosamente por um único lado — importa pouco: pode-se discutir o problema da tomada de consciência como um fenômeno que se tem chocado com uma resistência exterior, ou inversamente: como de um ato original cometido pelo que será mais tarde “nós”, e que tem consistido em “rejeitar” para longe de si todo o resto do mundo, *vivido como alguma coisa de muito*, e a se colocar de frente como uma coisa para si. Nossa maneira de nos exprimir, elaborada ao contato da consciência que se realiza, não pode conceber este fenômeno senão sob duas formas diferentes. Mas, desde que nós falamos de processos que participam menos da consciência, estas se confundem à saída deles (por

exemplo, nossa distinção entre o inorgânico e o orgânico concerne tanto à falta de excitabilidade [irritabilidade] como à falta de reação às impressões, e nós compreendemos isso completamente como a mesma coisa). É apenas num estágio mais complexo (que apresenta ares de semelhança com a nossa própria consciência) que há de novo a separação dos dois; nas camadas intermediárias do vivido psíquico, este fenômeno é tomado na sua contradição lógica insuperável, e é quando muito nos estados de exaltação ligados à patologia ou a um movimento criador que domina o sentimento do eu, que não há mais distinção entre uma e outra forma confundidas na inconsciência.

Uma vez mais, não se pode evitar pensar no problema erótico, na questão de saber por que nós não permanecemos “narcisicamente” em nós, em lugar de nos precipitarmos numa relação de objeto com expansões amorosas e efusões sentimentais: aí também o indivíduo se livra de um excesso — que o isolaria — mas ele o exprime, ao mesmo tempo e no mesmo sentido, na constrição em que ele se encontra por absorver pelo abraço o que lhe faz frente. Pelo pensamento como pelo amor, não é senão com a ajuda de nosso ser que nós podemos observar este processo, disto que o senhor chamou: esta “relação de oposição situada no inconsciente, fenômeno extremamente notável do qual não se reconhece a importância”. Por causa dela, é, afinal de contas, impossível explorar a fundo tão bem o que é colhido pela consciência como o que permanece inconscientemente aquém, de alguma maneira impenetrável... (“O inconsciente nos é entregue tão incompletamente pelos dados do consciente como

o mundo exterior pelos dados dos órgãos dos sentidos” e “Assim como o domínio físico, o domínio psíquico não tem necessidade de ser, na verdade, tal como ele se mostra a nós” [Freud]). A consciência, fugindo deste estado onde o inconsciente a esmaga, querendo escapar ao perigo de ficar dissolvida no universal, ataca para frente sem renegar, por outro lado, aquilo do qual ela é emitida: trata-se apenas disso de manter bem distintos um mundo anterior e um mundo futuro.

A linha de divisão passa entre os dois; assim, o vau entre duas águas, que faz esquecer que se trata das mesmas águas, que, entretanto, sem ele, seriam de novo confundidas; assim um atalho que atravessa uma floresta virgem: ele não tem aparentemente mais nada de comum com ela, uma vez que seria preciso desarborizá-la para fazer essa via estreita. Assim nosso mundo surge diante de nós, sobre este atalho, à medida que os trabalhos de desarborizamento avançam, e tornam irreal o que, de cada lado, se estende sobre o atalho. O ato de pensar consiste em si em pôr à parte, em criar uma distância; sem ele nós não poderíamos concentrar nossa atenção; é um ato de frieza e de negação de todo o resto, em proveito de um detalhe preservado que parece, portanto, superinvestido, posto em relevo pela libido, *superestimado*. Sobre este ponto, nós estamos de acordo com todos os seres capazes de consciência num grau ou noutro, e sem a existência dos quais não haveria uma realidade exterior tal como nós, seres humanos, a imaginamos, mas somente esta unidade restabelecida do interior e do exterior, do si e do mundo circundante; unidade que nós cremos notar em relação aos seres vivos “menos comple-

xos" — para nós — e que consideramos, tão de bom grado, como uma etapa sobre a escada que vai "do nível mais baixo até nós". Para nos afirmarmos nesta dignidade, nós buscamos pelo pensamento evitar o mais possível as fontes de erro, que, saídas do mesmo tronco que o nosso ser, poderiam interferir e provocar uma perturbação; nós escapamos desta realidade original ao erigir uma imagem intelectual do mundo, imagem que mantém a ficção de uma oposição entre ela e nós, mas que representa somente a margem reservada para a consciência no interior do campo global do inconsciente.

Desde nossas primeiras cartas, eu me lembro da alegria com que eu acreditava poder compreender sua concepção no sentido de que o Ics (embora naquela época o senhor o considerasse unicamente como o reservatório do recalçamento, e não como uma parte do "isso" (ça) ampliado, termo bem mais nobre) devia não somente passar por uma instância rudimentar, pelo resíduo de uma evolução, mas também pela "realidade psíquica", que engloba tudo e que permanece às costas do consciente. Porque o processo de tomada de consciência não significa somente escapar ao inconsciente; é igualmente voltar a seu encontro, nas imagens cuja abstração não cessa de se atenuar, e que não são, entretanto, válidas, senão no interior disto de que ela tem fugido, deixado aparentemente atrás e que se encontra de alguma forma transformado numa "vista de frente", para a consideração alheia. Eu escrevi ao senhor na época (abril de 1916): "Há aí, para mim, pontos onde eu percebo uma comunidade de vistas, que eu não teria ousado supor, há ainda um ou dois anos; eu vou continuar a segui-lo muito e muito prudentemen-

te, passo a passo, para nada "interpretar mal" e não me privar da alegria de um verdadeiro encontro.

Quando se tentava decifrar o processo do pensamento no plano psicológico, foram — como para todos os outros processos — as *elucidações patológicas* que o fizeram melhor, porque elas conferem ao pensamento uma forma escrita sem equívoco. "Quando nós não buscamos em nós mesmos, como outros o fazem, as causas de certas percepções sensoriais, mas nós as deslocamos para o exterior, este processo merece, ele também o nome de projeção" — disse o senhor no momento de uma descrição do paranóico, que, fugindo diante de seus impulsos inconfessáveis, os projeta no mundo exterior, sob a forma de inimigos que o perseguem. Perfeitamente de acordo com a sua concepção, um dos seus alunos — Wälder — observou ("Mecanismos das psicoses e possibilidades de ação", *Revista Internacional de Psicanálise*, X, 1924) que todo nosso "consciente não é senão racionalização. Assim, tanto o nosso julgamento errôneo, em consequência de complexos, como o nosso verdadeiro e justo juízo devem ser compreendidos como uma racionalização e uma projeção". Esta proximidade do patológico nos lembra, sem cessar, de que, se nós podemos nos ancorar pelo pensamento na "normalidade", é somente graças a uma extraordinária prudência — como se estivéssemos ameaçados de cair para a direita e para a esquerda.

Quando nós ouvimos falar das "derrapagens" dos doentes mentais, de seus neologismos, negativismos, estereótipos, obstinações etc., não é sem razão que nos percorre um calafrio, porque estes termos não fazem senão circunscrever uma utilização da ativi-

dade do pensamento *que vai a um grau demasiado longe* — seja no esgotamento, no desenfreado —, um manejo um tanto pouco considerado por nosso balanceiro. Da mesma maneira, com referência ao plano moral, o sujeito atingido de neurose obsessiva nos ensina a que ponto nossos esforços por respeitar os interditos e as leis falham quanto à seriedade, à medida que eles são lassos e imprimidos de espírito de *compromisso*: nós não estamos protegidos aqui, senão pelo *compromisso*, a solução média; é o que conduz a um sistema de pensamento, aos fins de comunicação e de sentido com os nossos semelhantes, à “verdade” concebida como similaridade dos investimentos de valor daquilo que nós projetamos a partir do inconsciente — isto é (Freud), a partir das representações de coisas que aí se constituem e às quais nós damos a forma de representações de palavras, de conceitos frágeis, de imagens que vão no sentido da abstração.

É a razão pela qual o senhor sublinhou também que o que nós chamamos de memória deve estar igualmente muito nitidamente demarcado pelos traços da recordação, isto é, pelo que não foi ainda totalmente elaborado pelo sistema de pensamento convencional; o senhor diz que a consciência nasce “em substituição ao traço da recordação” — caracterizada pela particularidade de que o processo de excitação nela não provoca uma modificação durável de seus elementos, mas que ele “se esvai em fumaça” no fenômeno da tomada de consciência. Assim, chegaríamos nós, graças a nossas convenções, ao fato de que não somente podemos ignorar à vontade a realidade mais profunda, mas ainda que todas as lacunas, falsidades, adjunções e eliminações

inerentes a nossa imagem do mundo se mostram a nós como alguma coisa de positivo, que faz *parte* da “verdade”. É somente quando nosso pensamento está muito “abstrato”, que nós começamos a perceber que é perigoso negligenciar as relações entre as palavras e as representações das coisas inconscientes, e é inegável que nossa maneira de filosofar toma então, na expressão e no conteúdo, um ar de semelhança com a maneira de proceder de um esquizofrênico.

Bem entendido, não é preciso se ofender, isso não seria senão muito distante, a questão diz respeito à projeção psicológica do problema da realidade numa teoria do conhecimento; pode-se, entretanto, perguntar, sob o aspecto psicológico, se não há em cada um de nós uma intuição da fuga do pensamento, em face de uma realidade que opera mais em profundidade, e se a razão pela qual nós, enquanto indivíduos conscientes confrontados com um mundo “real”, nos escapamos disso com uma segurança tão arrogante, se aí também, nós não estamos cometendo um “recalcamento originário” — ou melhor, se se vêem as coisas do exterior, que se apoderou de nós.

Consideremos a que ponto o conceito de “real” está conotado para nós nos fatos e na prática, por uma superacentuação e uma superestima incriveis: sendo o “real” entendido no sentido oposto ao que é puramente “subjetivo” e que deve se apagar como sendo menos “real”. Eu tenho tido sempre a impressão de que se exprimia aí alguma coisa que se assemelha a uma consciência má — isto é, “um saber mantido secreto” — que diz respeito ao fato de que, unidos e confundidos com este exterior, nós estamos dele separados e o temos colocado diante de nós. Nossa superacentuação restitui — a isto que

nós temos colocado frente a frente, conferindo-lhe o sentido do “real” — um pouco da “*realidade que lhe tem sido arrancada*”; nós temos aí, de alguma forma, alguma coisa a observar. Mesmo em relação àquele que qualificamos de “realista ingênuo”, permanece um pouco dessa atitude, o que explica que a dissolução da realidade numa aparência — que isto esteja no espírito de Berkeley, na representação que se fazem os hindus do “véu de Maya”, ou sob outra forma qualquer — não lhe quisesse entrar na cabeça, tão “absurdo manifesto” isto é. Pode ser que isto seja o fato de um sentimento que permanece inconsciente, mal racionalizado, em nível conceitual, mas sempre secretamente ativo, sentimento de despeito por sermos frustrados da totalidade que nós representamos com o real, e que malogra de qualquer maneira, como se nós fizéssemos do real ou de nós mesmos a única coisa positiva.

Há na nossa maneira de apreender o real uma forma inconfessada de respeito, mesmo para os mínimos detalhes da realidade, um respeito como nós teríamos por um príncipe sempre vítima do azar, porque, se ele assim não o fosse, sua pertença real revelaria que ele é da mesma categoria que nós — nosso igual, inteiramente. Em nossa secreta confiança — nesta identidade do subjetivo e do real, identidade que não está acessível ao consciente e que se mostra a ele mesmo, uma vez que ele é a linha de separação entre o interior e o exterior, completamente absurda —, esta confiança não é ela compreensível em relação aos seres cuja existência “real” toma forçosamente a forma de um corpo? Em relação aos seres que recebem antes no consciente, pela via de seus estados físicos, todas estas motivações pulsionais,

todas estas correntes subjetivas? Em relação aos seres que sabem que seu próprio pensamento não é capaz de fazer distinções e de operar projeções, senão graças à energia pulsional subjacente que a consciência deles não pode seguir além do receptáculo corporal? Como poderíamos nós não levar a crédito uma realidade supra-subjetiva, de uma parte, uma realidade supra-real contida na primeira, por outra parte, o que nos traz a percepção de nossos órgãos sensoriais — no que concerne à totalidade exterior como no que concerne à nossa própria pessoazinha? Enquanto olhamos a meia-lua, como poderíamos não sentir que ela está integrada na rotundidade da lua inteira? Dos dois lados, a realidade nos é dada em dobro, e ao mesmo tempo ela nos escapa totalmente. (Eis como Goethe exprime esta idéia: “Há no sujeito o que há no objeto, com alguma coisa a mais; há no objeto o que há no sujeito, com alguma coisa a mais”, *Escritos Científicos*).

O senhor escreveu (em *Mais além...*) a propósito do consciente, que ele é uma “proteção contra as excitações”, que ele deve nos preservar da irrupção das impressões exteriores. desestimulando e rejeitando aquelas que são muito violentas; o senhor já nos havia mostrado isso pela proteção contra as excitações que vêm do interior, proteção que retém o elemento pulsional perceptível por nós para além do nosso próprio corpo, e que o conserva em profundezas às quais não temos acesso. Aí ele pouco se importa que nós permaneçamos intactos em nível subjetivo, pessoal, como impressões exteriores “esvaídas em fumaça” no processo consciente: não existe *nem* consciência *nem* “nossa” pulsão. O que nós designamos como “pulsão” sofre, é certo, de uma dificulda-

de particular que não é inerente ao caráter puramente formalista do *conceito* consciente: a pulsão é o conteúdo que, em face da linha de separação formal que constitui a consciência, permanece em suspenso — posição muito desagradável —, não fixada nem de um lado nem do outro. É a razão pela qual o senhor o qualifica de “conceitolimite entre o físico e o psíquico”, e, efetivamente, os biólogos e os psicólogos não têm tido nada de melhor a fazer, até hoje, pelo menos, a não ser se reenviarem mutuamente a pulsão”, se bem que, desde que se dirija o olhar em direção a ela para fixá-la, ela permaneça no ar, fora do estado de atingir de todo o solo.

Eu me lembro que um dia, fascinada por esse fenômeno, eu escrevi ao senhor que “seria verdadeiramente um assunto para um conto de fadas”. Porque o salto que deve fazer a “pulsão” entre o real e o subjetivo — que tem relação com o corpo pelo nosso pensamento, e, ao mesmo tempo, é o ponto de partida de tudo o que é psíquico — é um movimento de destreza do nosso método consciente que obriga a pensar. Aí, o interior e o exterior giram de maneira incontrolada ao redor de seu eixo, como uma porta giratória, e se nós continuamos a observá-la, ela se revira num puro ato demoníaco que libera o eu, enquanto ele ignora, em nível mais arcaico, o mais afastado do pensamento, toda distinção entre o Ser universal e o Ser do eu. E nós nos reencontramos, em relação ao plano humano, próximos do psicótico que “derrapa” fora do consciente e que, de maneira tão característica, aprende, nas fases em que ele está melhor, a se comunicar com o “eu” dos outros, pelo viés de uma “língua de órgão” — isto é, de palavras emprestadas de seus órgãos corporais.

No domínio da mais perfeita normalidade, passa-se igualmente de tal forma, que o pulsional se instala em nosso mundo consciente de maneira forçosamente um pouco deslocada. Nós não chegamos a pensar em nível “puramente pulsional”, longe das fontes de erro que nosso caráter pulsional faz cair gota a gota, liberadas de todo afeto, em face da inteligência e da percepção: porque esta oposição ao afetivo, paradoxo incrível, tem justamente a necessidade do afetivo para poder funcionar; e, inversamente, nós não podemos, por outra parte, impedir-nos de representar, pelo pensamento, nossas atividades e nossas tendências pulsionais. Este elo recíproco entre os contrários que se ignoram trai tão claramente seu parentesco, que “a ambivalência” aferente ao fundamento primitivo das coisas não pode ter um efeito tão profundo como à superfície do consciente. Seguramente, nossas atividades pulsionais — se elas não querem ser destruídas — devem aceitar a “prova da realidade” através do rigor das regras do consciente; entretanto, nossas categorias do pensamento têm agora um comportamento que parece muito com esta forma de espionagem que praticam nossas premissas morais: elas não põem finalmente seu maior canhão em bateria, a não ser para fraternizar sobre o terreno decisivo. Porque a prova da realidade se revela, aqui também, como um desvio necessário para poder atingir, de uma maneira ou de outra, o fim de prazer buscado.

Pode-se chegar até a dizer que nosso modo de pensamento — comparado com os nossos modos de vida mais condicionados pelas pulsões, que abordam coisas sem precaução, de maneira inconsiderada, e que sofrem mais com isso — corresponde mesmo a

uma metodologia ainda mais ingênua: ela faz como se regras estritas correspondessem a um mais na apreensão, enquanto que, desde o começo, ela deixa atrás dela a metade do que há para apreender, para fazer da outra metade uma totalidade artificial. Ao manter o real no exterior, uma vez que é o exterior a nós mesmos, não se faz senão dissimular os esforços desdobrados para tornar-se de novo patrão, intelectualmente, para fazê-lo escapar ao despedaçamento, mais ou menos como uma criança que faz um mosaico e “coloca” na frente dele, sem errar, uma paisagem. O desmembramento em fatos isolados, provocado pelo ato de pensar, se encontra já em seu próprio método de “repreenchimento das fendas”*. Nós fazemos do processo do pensamento um processo semelhante à *realização do amor*: ao incorporar pelo intelecto as conexões perdidas — de igual maneira se fala do cérebro do pensador como de um “órgão erotizado”, e isto não é apenas uma imagem.

O exame lógico-crítico, ele também, ainda que constituindo o pólo oposto da imaginação artística, contém alguma coisa de análogo a estas tendências a criar forças, graças às quais o elemento mais minúsculo, como a água na gota, toma a forma de um

* Traduzimos “recolmatage des fissures” por *repreenchimento das lendas*, porquanto: *colmater*, em francês, pode ser usado, abusivamente, no sentido de “tapar um buraco”. Cf. AZEVEDO, Domingos de. *Grande Dicionário: Francês-Português*, 5ª ed., Lisboa, Bertrand, 1978, e, em português, *colmatar* também tem o sentido de preencher (vazios, lacunas ou brechas). Cf. HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986. [N. da T.]

quadro completo. A nossa própria língua conceitual não é, na verdade, uma maneira de manter ainda mais separados, uns dos outros, os elementos que foram separados, até que ela possa “aprisioná-los” numa imagem que os faz entrar num esquema lógico? Mas, o que está ainda mais evidente é que nossos métodos cognitivos se conformam, sob um terceiro aspecto, às orientações das pulsões, ainda que aí, justamente, elas devam permanecer, por princípio, como elementos separados: trata-se da maneira pela qual, sem o saber, nós avaliamos as coisas. Não há nada que possa estar mais seguro ao abrigo da nossa avaliação, do que isto que se chama a “verdade” e a procura dessa mesma verdade. Isto não subsiste nem ao caráter único de necessidade e de importância prática, que aí está ligado, nem a uma superestima de ordem metafísica; mas, sim, ao sentimento de nossa dignidade de homem resulta daí, diretamente. Não forneceu o senhor mesmo a prova disso, deixando escapar o termo “humilhante”, quando explicava que as ilusões eram para nós um meio de ir abertamente contra o bom-senso e a razão — ainda que não tivesse tido, sem dúvida, jamais, alguém de pensar que fosse necessário determinar o valor de uma “verdade” de uma forma diferente a não ser pela objetividade? Ou que depende de nossa avaliação da verdade o que diz respeito a nosso “valor humano”? Nada nos é mais familiar que esta separação muito nítida entre o ato de pensar e aquele de avaliar, entre o de conhecer e aquele de desejar — tão marcante, que ela pode sê-lo conscientemente. Entretanto, ao colocar este precedente para favorecer a nitidez do resultado cognitivo, nós não exprimimos outra coisa que o valor predominante da

cognição para nós, na nossa estima daquele que comete o ato cognitivo. Enquanto nós buscamos manter nossos julgamentos pulsionais à parte do cognitivo, sua avaliação não é em si uma fonte de erro que se evita, mas é dela que brota o ardor do comportamento cognitivo enquanto tal.

Esta intricação do pensamento e da avaliação me parece verdadeiramente necessitar uma solução feliz: a saber, que, para nós — seres nascidos para a consciência —, mesmo nosso comportamento pulsional não funciona plenamente em relação ao plano humano, senão por este mecanismo, e *exprime nossa forma de vivido*. Trata-se, portanto, de uma coisa inteiramente séria, quando se reprova a atitude reflexiva — como isso se produz às vezes logo depois — de negar tudo o que é verdadeiramente vivo, como se o vivo desaparecesse a seu contato. Se alguém afeito à marcha se visse privado do uso das pernas, ele não renunciaria apenas a marchar, mas, igualmente, ao bom funcionamento de todo o seu organismo. Nós somos, ao contrário, por nossa própria natureza, levados a nos conduzir tanto mais adiante, no mundo real que faz frente ao mundo do pensamento, à medida que as tendências em nós, que prefeririam não se atrasar aí, não podem atingir, por um outro caminho, o objetivo final de seu próprio mundo. Não é comovente pensar que é ao colocá-lo em contato com a realidade limitada e superficial, que nós ajudamos o nosso mundo interior, pleno de desejos, a se realizar? Como a exaltação erótica, por exemplo, que deve se verter sobre o objeto limitado e insuficiente para levar sua experiência à maturidade; ou antes, como os entusiasmos exuberantes da imaginação criadora, que

devem reunir sua energia mais íntima para trabalhar sobre os materiais que se oferecem a eles — e sua visão deve satisfazer inteiramente ao mínimo dentre elas *para poder nascer à vida*.

É que nós não somos apenas seres que fazem compromissos, como na neurose — nós não somos apenas, como na normalidade, seres que buscam cumular suas insuficiências com novas aquisições —, nós “somos” o “homem em toda a sua contradição”, e esta fecunda conclusão permite a ele viver-se como um ser consciente. Quando eu fui apresentada ao senhor¹, este vivido se consumou para mim no contato com a sua psicologia das profundezas. Porque tal cumprimento foi dado pelo senhor mesmo, na sua criação, é que nós todos pudemos receber este presente de suas mãos. Seu modo de pensar racional, esse espírito de seqüência inabalável, que caracteriza o pesquisador que o senhor é — sim, é isto mesmo! — tinham posto a nu, sob seus olhos, o que, até então, estava dissimulado no inconsciente, e se transformou em tomadas de consciência de uma natureza inaudita. Graças ao senhor, para mim, que já havia feito um bocado de caminho no sentido inverso, a situação oposta tornou-se um acontecimento interior: foi seguindo os seus passos que o consciente se revelou em mim como provido dos sentidos e do valor disto a que eu aspirava inconscientemente.

1. Lou Andreas-Salomé encontrou Freud pela primeira vez no Congresso de Weimar da Associação Psicanalítica Internacional, celebrado em 21 de setembro de 1911. No momento em que ela escreveu estas linhas, esse encontro decisivo remontava, portanto, a 20 anos.

É verdade, estas palavras não exprimem tudo isso senão de maneira fragmentária, não só porque elas estão bem aquém do seu poder de expressão, tão impressionante, mas também porque um sentimento muito forte me corta a voz: toda palavra se torna supérflua, e não me resta nada mais — nada, nada, nada —, a não ser a homenagem.

Lou

Göttingen, primavera de 1931.

*A propósito do mais belo dos ofícios,
eis aqui a sua palavra de médico:
"O doente tem sempre razão! A doen-
ça não deve ser para ele objeto de
menosprezo, mas, ao contrário, um
adversário respeitável, uma parte de
seu ser que tem boas razões para exis-
tir e que lhe deve permitir tirar ensi-
namentos preciosos para o futuro."*

ISBN 85 - 87731 - 26 - 2



9 788587 731265